Wissenssoziologie und Wertrelativität bei Nietzsche

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin
von

Gustav Heinzmann
aus Villingen i. Schw.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Januar 1932
Tag der Promotion: 10. Dezember 1932

Spezialdruckerei für Dissertationen Dr. Hermann Eschenhagen KG., Ohlau i. Schl.

96

Referenten:
Prof. Dr. Alfred Vierkandt
Geheimrat Prof. Dr. Heinrich Maier

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Zustimmung der Fakultät kommt hier nur ein Auszug der ganzen Arbeit zum Abdruck.

Dr. H. Hansche

in Dankbarkeit zugeeignet!

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorbemerkung	7
A. Nietzsches Gesellschaftslehre (Die Lehre vom Unterbau)	9
I. Die drei Phasen der Menschheit . .	9—15
II. Ueber das Wesen der Gesellschaft .	15—25
B. Nietzsches Wissenssoziologie (die Lehre von der Beziehung zwischen Unterbau und Ueberbau) .	25
I. Teil:	
Das aristokratische Leben und Wertempfinden .	26—27
Das dionysisch-apollinische Denken . .	27—30
Der Sokratismus	30—34
Der Aufstieg der unteren Gesellschaftsschichten	34—39
II. Teil:	
Bewußtheit	39—40
Moral	40—47
Religion	47—53
Philosophie, Wissenschaft, Stände-Logik .	53—56
Schlußbemerkung	56—57

Vorbemerkung.

Um Nietzsches Wissenssoziologie zu verstehen, muß man zunächst seine Auffassung von der Gesellschaft zu begreifen suchen. Denn die eigenartige Gesellschaftslehre, die aus seinem philosophischen Weltbild herausgearbeitet werden kann, unterscheidet sich derart von allen andern Gesellschaftstheorien, daß nur sie als Grundlage für eine mögliche Kultursoziologie (im Sinne Nietzsches) gelten kann. Darum wird im folgenden an erster Stelle die Gesellschaftsstruktur (der „Unterbau") im Ablauf der Geschichte behandelt, und dann erst werden die Wissensphänomene („Ueberbau") dargestellt, die zu jener Gesellschaftsstruktur in einem Funktionsverhältnis stehen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß auch die Wissens- bzw. Denkkategorien gänzlich anderer Natur sind, als sie von der allgemeinen Kultursoziologie festgelegt worden sind, — daß auch sie nur aus der Philosophie Nietzsches heraus zu verstehen sind. Die wertende Haltung Nietzsches allen sozialen Erscheinungen gegenüber fordert neben der wissenssoziologischen Betrachtung zu einer Behandlung des Wertgehalts der Gesellschafts- und Kulturerscheinungen heraus. Aber diese Frage nach dem Wert bzw. Unwert wird nicht in einem eigenen Kapitel dargestellt, sondern sie wird nur in engem Zusammenhang mit den einzelnen soziologischen Problemen beantwortet (vgl. die Schlußbemerkung).

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533911_0030

A. Nietzsches Gesellschaftslehre

oder

Die Lehre vom Unterbau.

I. Die drei Phasen der Menschheit.

Nietzsche unterscheidet drei große Phasen der Menschheit: erstens einen ganz primitiven Zustand, in welchem sich der Mensch noch in der Nähe des Tierzustandes befindet. Der Mensch ist nicht vom Tier ableitbar (z. B. vom Affen), sondern er muß im Bereich der Fauna als eine selbständige Tiergattung betrachtet werden, die sich in bestimmten Fähigkeiten von anderen Tieren unterscheidet. — Der ursprüngliche Gesellschaftszustand ist gekennzeichnet durch den „Kampf aller gegen alle". „Weil aber der Mensch zugleich aus Not und Langeweile gesellschaftlich und herdenweise leben will, braucht er einen Friedensschluß und trachtet danach, daß wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde" (IV 1)[1]). Vor allem sind es die schwachen Individuen, die sich aus Furchtsamkeit zusammenrotten; sie suchen sich durch Gruppenbildung vor der Willkür der starken Individuen zu schützen. Wir haben also zwei Menschentypen: einerseits die schwachen Menschen, die ihre Stärke und Sicherheit in der Gruppe — oder wie sich N.

[1]) Dieser Arbeit sind Nietzsches sämtliche Werke mit Nachlaß zugrunde gelegt. Die römischen Zahlen hinter den Zitaten beziehen sich auf die Bände, die arab. Ziffern mit Punkt auf die betreffenden Kapitel, die arab. Ziffern ohne Punkt auf die Nr. der Aphorismen; z. B. Geb. d. Trag. = I 1. Nr. ...; Griech. Staat = I 2, ,,,; Philos. im trag. Zeitalter = II 1. ...; Wissenschaft und Weisheit = II 2. ...; Wahrheit u. Lüge = IV ...; Menschl. Allzumenschl. Bd, I = V ...; Bd. II = V 1. ...; Wanderer u. s. Schatten = V 2, ,,,; Morgenröte = VI ...; Fröhl. Wissenschaft = VII ...; Jenseits v. G. u. B. = IX ...; Genealogie d. M. 1. Abhdlg. = X 1. ,,,; Fall Wagner = XI ...; Götzendämmerung 1. Abhdlg. XII 1. ...; 2. Abhdlg, XII 2. ...; Antichrist = XIII; Wille zur Macht = XV ...

ausdrückt, in der „Herde" — finden; andererseits die starken Individuen oder die „Raubtiere", welche weniger aus einem Schwächegefühl auf die Gruppe angewiesen sind, als vielmehr aus dem Bedürfnis, nach ihrem Gutdünken über andere zu herrschen.

Das Raubtier ist seinem Wesen nach Individualist, ja man könnte es sogar einen Solipsisten nennen, weil es innerlich dem Gruppenleben fremd gegenüber steht und von jedem sozialen Zwang unabhängig sein will. „Denn man übersehe dies nicht: die Starken streben ebenso naturnotwendig auseinander, als die Schwachen zueinander; wenn erstere sich verbinden, so geschieht es nur in der Aussicht auf eine aggressive Gesamtaktion und Gesamtbefriedigung ihres Willens zur Macht, mit vielem Widerstande des Einzel-Gewissens; letztere dagegen ordnen sich zusammen, mit Lust gerade an dieser Zusammenordnung, — ihr Instinkt ist dabei ebenso befriedigt, wie der Instinkt der geborenen „Herren" (d. h. der solitären Raubtier-Spezies Mensch) im Grunde durch Organisation gereizt und beunruhigt wird" (X 3. 18). Es ist daher anzunehmen, daß die Raubtiere sich nur deswegen organisieren, weil sie sich als Einzelgänger zu schwach fühlen gegen „organisierte Herdeninstinkte". Die Herde hat nämlich das Bestreben, aus Gründen der Selbsterhaltung, das Raubtier im Menschen zu bändigen und zu zähmen. Wenn ihr dies gelingt, wenn sie infolge ihrer zahlenmäßigen Uebermacht den Raubtiermenschen in seinem Verhalten bestimmt, wird er gewöhnlich zum kranken Individuum, oder er geht ganz zugrunde.

Es gibt demnach zwei Gruppentypen: einerseits die schwachen Rassen, die sog. Herden; sie sind mehr seßhaft und unkriegerisch, weil die schwachen Individuen in ihnen die Majorität bilden; anderseits diejenigen Gruppen, in welchen die Raubtiermenschen die Oberhand und die Führung gewonnen haben. Solche Rassen bekommen als Ganzes einen charakteristischen Zug des Raubtiers: sie machen alle die Wendung zum kriegerischen Leben; sie entwickeln und erproben auf jede Art und Weise ihre kriegerischen Fähigkeiten und suchen mit Hilfe vital- und psychotechnischer Mittel ihre Gruppe vor schwächlichen Elementen zu schützen. Hauptsächlich sorgt die Natur selber für diese Mittel: schwache Menschen gehen an dem Strapazenleben dieser Rassen und Nomadenvölker zugrunde.

Die zweite Menschheitsphase ist gekennzeichnet durch das allgemeine Leben in Gruppen. Die nächste Frage lautet nun: Wie ist das Verhältnis zwischen den Eroberer-Rassen und Herdenrassen[2])? — Sobald die Eroberrassen auf ihren

[2]) Die drei ethnolog. Unterscheidungen: 1. die vielzüchtenden Nomadenrassen; 2. die Jägervölker und 3. die Hackbauern sind bei

Raubzügen den Herdenrassen begegnen, werden diese unterworfen und zu Sklaven und Hörigen ihrer neuen Herren, der Eroberer, gemacht. Auf diese Weise entsteht der Staat (X 2. 17), d. h. ein Herrschaftsverhältnis zwischen den Herrenrassen und den Unterworfenenrassen, wobei die Abhängigkeit der letzteren zur Institution gemacht wird.

Die Unterworfenen können sich gegen diese Vergewaltigung deswegen nicht wehren, weil die Herren ihnen an Vitalität bei weitem überlegen sind. Vor allem imponieren die Eroberer durch ihr instinktives Selbstbewußtsein, durch ihr sicheres Auftreten, durch ihre Befehle, wodurch sie ihre Furchtlosigkeit und den Glauben an ihre Persönlichkeit bekunden; die schwachen Rassen lassen sich in ihrer Furcht eine solche Behandlung gefallen.

Aber im Laufe der Zeit, während welcher die Unterdrückten durch Fortpflanzung und Vermehrung an Macht zunehmen, beginnen einzelne kraftvolle Individuen der Herde, gegen die bestehende Herrschaftsordnung zu rebellieren. Sie kämpfen nicht mit denselben Waffen wie die Kriegerkaste, sondern ihre Kampfwerkzeuge sind ganz anderer Art: innerhalb der Herde haben sich allmählich infolge des langen Druckes, der von den herrschenden Schichten ausgeübt wurde, die in Verdrängung geratenen Gefühle so verdichtet, daß sie gleichsam ein neues Ventil suchen, um sich zu entladen; und sie finden einen Ausweg, der ihnen die Linderung ihrer Not ermöglicht, in der geistigen Betätigung. Mit g e i s t i g e n Kampfmitteln tritt die Herde ihren Herrschern gegenüber: also z. B. mit List, Lüge, Klugheit, Tücke, Gerissenheit usw.

Diese geistigen Fähigkeiten müssen aber gänzlich unterschieden werden von den gleichen i n s t i n k t i v e n Fähigkeiten, wie sie der Raubtiermensch auf andere Weise besitzt. Wenn das Raubtier List anwendet, um z. B. eine Beute zu beschleichen, dann wird diese Fähigkeit vom Instinkt dirigiert; mit andern Worten: die Natur wirkt in dem Raubtier. Dagegen beim Herdenmenschen sind diese Instinkte gleichsam ausgehängt, sie beginnen nicht unmittelbar zu reagieren, sondern sie machen einen Umweg über den Verstand. Verglichen mit dem Instinkt ist der Verstand ein Hemmungsapparat gegen das Sofortreagierenwollen der Instinkte (XV 804). Auch der Herdenmensch wollte sich in seinem Handeln gern von seinem Triebleben leiten lassen, er möchte sich z. B. an seinen Ausbeutern

---

Nietzsche in zwei Typen aufgeteilt. Die Kultur dieser beiden Gruppentypen deckt sich fast im wesentlichen mit der seit Bachofen und Gräbner üblichen Auffassung von der vaterrechtlichen und mutterrechtlichen Kultur, wie es später noch klarer hervortreten wird.

sofort rächen; aber da ihm durch Erfahrung allmählich klar wird, welche Gefahren für seine unmittelbare Gefühlsreaktion drohen, wie teuer ihm eine solche Rache an seinen Herren zu stehen kommt, verschiebt er mit Hilfe einer geistigen Fähigkeit die Instinktreaktion auf eine spätere Zeit. Diese geistige Fähigkeit nennt Nietzsche den Verstand oder Intellekt, der sich erst im Laufe der Zeit unter dem sozialen Druck entwickelt hat und der sich bei manchen Individuen der Herde besonders scharf ausbildet.

Der Intellekt ist die eigentliche Kriegswaffe der Herde, mit dem sie die Herrschaft der Kriegerkaste bezwingt; das verstandesmäßige Denken und Handeln der niederen Rassen siegt über das instinktive Denken und Handeln der vornehmen Rassen. Damit vollzieht sich die größte Umwälzung in der menschlichen Gesellschaft.

Von jetzt an datiert die dritte große Phase der Menschheit: die Herrschaft der Herde. Nicht die Herde als Ganzes beginnt nun zu regieren, sondern die tüchtigsten Exemplare innerhalb der Herde stellen sich an die Spitze des Gemeinwesens: zu ihnen gehören in erster Linie die Priester, sodann alle diejenigen, welche von Natur in ihrem Empfinden und Denken „priesterlich" veranlagt sind.

Die Herde in ihrer Seßhaftigkeit und unkriegerischen Art ist schon von Anfang an zur Kontemplation verurteilt, sie findet in der gefühlvollen Hingabe und Beschaulichkeit einen Ersatz für die ihr mangelnde Kriegstüchtigkeit, sie malt gleichsam ihren Wunsch, auch kriegstüchtig zu sein, geistig aus; so entwickelt sich der Hang zur Geistigkeit immer stärker. Die Herde hat also schon von Natur die bessere Veranlagung zur geistigen Betätigung, zur „Verinnerlichung"; dazu kommt noch die geistige Fähigkeit der Mitteilung, welche sich durch das herdenmäßige Zusammenleben am stärksten entwickelt (VII 354). Wenn nun gar ein politischer Druck auf die Herde ausgeübt wird, wie es bei der Entstehung des Staates der Fall ist, dann werden ihre psychisch-geistigen Anlagen verschärft und extrem. Solche Milieufaktoren bilden die Voraussetzung für das Zustandekommen eines Priesters.

Der Priester stellt einen neuen herrschaftlichen Typus dar, der sich aus der Herde emporgearbeitet hat; er ist ein neues Raubtier, dessen kämpferische Eigenschaften sich verinnerlicht, vergeistigt haben; er kämpft mehr mit List (des „Geistes") als mit Gewalt und ist darum umso gefährlicher (X 3. 15). Unter seiner Führung vollzieht sich die gesellschaftliche Umschichtung: Was bei den vornehmen Rassen, den Aristokraten, als wertvoll gilt, nämlich eine mächtige Leiblichkeit und kriegerische Tüchtigkeit, wird jetzt zu „böse'

und „gottlos" umgewertet, und die Fähigkeiten der Schwachen, der Ohnmächtigen, Niedrigen und Leidenden werden als die wertvollsten Tugenden angesetzt. Eine solche Umwertung ist aber ein Beweis für das Hochkommen der Herde und deren Eigenschaften. Die Verdrängung der Triebreaktion, welche ehemals durch die politische Unterwerfung hervorgerufen wurde, hat im Laufe der Zeit eine so ungeheure Stoßkraft der Rachsucht und Gehäßigkeit gegen die Herren angesammelt, daß sich auf geradezu krankhafte Weise kriegerische Kräfte konzentrieren, die zu einer radikalen Umwertung der aristokratischen Werte und damit auch zu einer politischen Revolution treiben.

Der psychische Untergrund zu diesem Rachedurst der Herde ist der Haß aus Ohnmacht. An erster Stelle sind es die Priester, welche auf geheime Art — es ist eigentlich eine Revolution, die sich im Unbewußten abspielt — gegen die ritterlich-aristokratische Vitalität zu Felde ziehen. „Aus der Ohnmacht wächst bei ihnen der Haß ins Ungeheure und Unheimliche, ins Geistigste und Giftigste. Die ganz großen Hasser in der Weltgeschichte sind immer die Priester gewesen, auch die geistreichsten Hasser: — gegen den Geist der priesterlichen Rache kommt überhaupt aller übrige Geist kaum in Betracht" (X 1. 7). Nietzsche nennt ein solches Verhalten der reaktiven Gefühle „Ressentiment", dessen Sinn ungefähr mit den deutschen Worten: Neid, Haß, Groll, Rache im Zustand der Ohnmacht ausgedrückt werden kann. Es sind zwei Momente, die aus der Urkraft des Ressentiment wirken, ein negatives Moment, das zerstört, und ein positives, das schöpferisch ist. Die zerstörende Tendenz zeigt sich in der aggressiven Rachucht und zersetzenden Gehässigkeit, und die schöpferische Tendenz kommt in dem Willen zu einer neuen Wertrangordnung zum Ausdruck.

Welche Veränderungen innerhalb der Gesellschaft hat die Umwälzung mit sich gebracht? — Dadurch, daß die Herde die Werte bestimmt, vollzieht sich nicht eine Wendung zur genossenschaftlichen Organisationsform, d. h. zu einem Zustand, in dem die Macht relativ gleich verteilt ist, sondern die Gesellschaftsstruktur nimmt den sublimsten Herrschaftscharakter an. Der Priester hat erkannt, daß mit der leiblichen Abhängigkeit im ritterlich-aristokratischen Gesellschaftszustand noch keine Sicherheit für eine herrschaftliche Lebensordnung geboten ist, deswegen sucht er die Menschen seelisch und geistig zu unterwerfen, mit anderen Worten: er faßt die Menschen in dunklen und tieferen Zonen als die Krieger, um sie in die Gewalt zu bekommen. Es ist auch der einzig mög-

liche Weg, auf dem er seine persönlichen Fähigkeiten zur Geltung bringen kann.

Sobald man sich die Menschen in ihren tieferen Zonen nutzbar machen will, ist man auch gezwungen, sich ihnen eingehend zu widmen und die Beziehungen auf das engste zu knüpfen: darin unterscheidet sich der Priesterstand vom ritterlichen Herrschaftstypus, daß er sich also als „Mittel zur Erhaltung der Herde" fühlt, während der kriegerische Herrschaftstypus sich als „Zweck" empfindet, für den die Herde da ist.

Unter der Priesterherrschaft wird der instinktiv handelnde Mensch nicht mehr für das Wertempfinden als maßgebend betrachtet, sondern an die Stelle des Instinkts wird das Bewußtsein gesetzt, das allein den Wert resp. den Unwert einer Handlung bestimmt. Mit der Bewußtheit ist aber eine Instanz eingeführt, welche als Richter über die Handlungen eingesetzt ist, welche gleichsam als oberste Gewalt in der Gesellschaft fungiert. In wessen Dienst steht diese Gewalt? — Sie steht im Dienst, — oder besser — sie ist ein Werkzeug der herrschenden Kaste. Was die herrschenden Priester als vernünftig ansetzen, das g i l t als „vernünftig" vom absoluten Standort aus, von dem man aus über das gesamte Leben disponieren soll. Die Vorarbeit zu diesen Verfügungen, die letzten Endes einen politischen Charakter haben, leisteten die griechischen Rationalisten.

Um das Bewußtwerden der Werte näher zu erläutern, stelle man sich ein Tier vor, das unter vorgeschriebenen Gesichtspunkten dressiert wird; das Verhalten dieses Tieres gilt also umso wertvoller, je mehr es die vorgeschriebenen Maßregeln erfüllt. Etwas Aehnliches geschieht auch unter der neuen Herrschaft mit dem Menschen: „ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergeßbar, „fix" gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisierung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese fixen Ideen" (X 2. 3). Damit die Vorschriften genau erfüllt werden können, muß das Gedächtnis insbesondere gezüchtet werden. Bei zunehmendem Herrschaftscharakter nimmt auch die Grausamkeit der Mnemotechnik zu: „je schlechter die Menscheit „bei Gedächtnis" war, um so furchtbarer ist immer der Aspekt ihrer Bräuche; die Härte der Strafgesetze gibt insonderheit einen Maßstab dafür ab, wieviel Mühe sie hatte, gegen die Vergeßlichkeit zum Siege zu kommen und ein paar primitive Erfordernisse des sozialen Zusammenlebens diesen Augenblicks-Sklaven des Affektes und der Begierde gegenwärtig zu erhalten" (X 2. 3). Dadurch, daß die Gesellschaft dem Menschen die Gesetze seines Handelns vorschreibt, daß eine höhere Gewalt zur Bewachung der Pflichterfüllung über ihm schwebt, dadurch wird ein Aufhören der sicherführenden Instinkte im Menschen bewirkt. Der

Mensch soll sich von jetzt an nicht mehr von seinen Affekten leiten lassen, sondern die höhere Gewalt — von der herrschenden Kaste „Gewissen" und „Vernunft" genannt — wird von außen an die Menschen herangetragen und schließlich in die Menschen hineinprojiziert. Auf grausame Weise und mit blutigen Mitteln (man denke z. B. an das christliche Mittelalter) wird im Menschen eine Macht hochgezüchtet, die zum persönlichen Eigentum des Menschen erklärt wird, mit deren Hilfe er über seine Affekte Herr zu werden vermag.

Da der Wert einer Handlung vom Bewußtsein abhängig gemacht wird, hat man im Menschen eine Instanz geschaffen, mittels welcher er zur Rechenschaft für seine Handlungen gezogen werden kann: man kann ihn jetzt für begangene Untaten bestrafen, denn er ist ja im Besitze der „Vernunft". Der Aufstellung von „Idealen", dem Bewußtwerden der Vorschriften, nach denen man sich richten soll, liegt eine wichtige Veränderung in der Gesellschaft zugrunde: es ist eine Vermassung im gesellschaftlichen Leben eingetreten. —

Solange die Gruppen oder die Staaten noch klein sind, genügen die Mittel und Maßnahmen der kriegerischen Aristokratie, um die Ordnung in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten; sobald aber das soziale Zusammenleben größere Dimensionen annimmt, muß zu anderen Mitteln gegriffen werden, damit die Herrschaftsordnung erhalten bleibt. Die Priester haben es verstanden, einer drohenden Anarchie beim Aufstieg der Herde vorzubeugen. Die Geistes- und Seelentechnik der Priester hat sich für das Zusammenhalten großer Massen bewährt, weswegen auch die Priester die günstigste Aussicht für den Posten eines Gesetzgebers haben und in ihrer Stellung sicherer sind als die weltlichen Machthaber. — Seit die unbedingte „Vernünftigkeit" im Handeln maßgebend ist, seit sich die Menschen an Idealen messen müssen, ist infolge der Vermassung auch eine Normalisierung des menschlichen Wesens eingetreten. Dies beweist schon die eine Tatsache, daß ein Ideal eine allgemeingültige Norm darstellt. Eine Masse Menschen kann leichter beherrscht werden, wenn die Menschen an einem einzigen Schema gemessen werden. Wollte jeder nach seinem instinktiven Empfinden leben, so wäre die Staatsordnung auf das schwerste bedroht. Je absoluter eine Normalisierung des menschlichen Wesens ist, desto stärker ist auch seine politische Abhängigkeit, desto herrschaftlicher ist eine Ordnung.

II. Ueber das Wesen der Gesellschaft.

Nietzsches Gesellschaftslehre ist durch einen Dualismus gekennzeichnet, der sich im gesellschaftlichen Urzustand am stärksten bemerkbar macht: nämlich durch einen Indivi-

dualismus und einen Kollektivismus, d. h. anders ausgedrückt: es gibt Individuen, die den Wert ihres Lebens nur in der Unabhängigkeit ihrer Stellung und in der Selbständigkeit ihres persönl. Wesens empfinden. Daneben steht die große Masse von Menschen (der „Dividuen"), welche sich erst einen Wert in Hinsicht auf eine soziale „Ganzheit" beilegen.

Eigenartig ist das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektivum: Schon im primitiven Zustand setzt sich der Raubtiermensch als Selbstzweck an, dem die Herde als „Mittel" zur Verfügung steht. Die Herde dagegen fühlt ihren Höchstwert und Zweck im Ganzen, für das die Einzelindividuen (auch die Raubtiere) nicht nur Teile, sondern auch bloße „Mittel" sind. Demnach besteht zwischen den beiden, von Natur gegebenen Gesellschaftstypen ein Spannungszustand, der fast immer als Herrschaftsverhältnis in Erscheinung tritt (— auch definiert N. die Soziologie als die „Lehre von den Herrschaftsgebilden" (XV 462) —). Mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Raubtier und Herde (oder zwischen Herde und Raubtier) haben wir das Problem der „Macht" angeschnitten.

Nach Ns. Auffassung wirkt in jedem Menschen der „Wille zur Macht". In der Herde will der Einzelne in erster Linie den Machtzuwachs seiner Gruppe, der Herde als eines Ganzen, wodurch er sich selber erst mächtig fühlt (oft mit persönlichem Nachteil durch Opfer und Hingabe), während der Raubtiermensch vor allem nach seinem eigenen Machtzuwachs trachtet, wobei er bereit ist, das Leben der Gruppe für seine Persönlichkeit zu opfern. Er steht ja den Gruppengefühlen fremd gegenüber, nur unter dem sozialen Druck hat er sich aus Not in das Gruppenleben eingliedern lassen; darum ist es begreiflich, daß er sich selber für wichtiger nimmt als irgend etwas Fremdes, und daß er die Gruppe nur als Mittel zu sich empfindet. Eine Vereinigung solcher raubtierhaften Aristokraten geschieht weniger aus innerer Verbundenheit, sie kann eher noch als eine Art „Interessengemeinschaft" bezeichnet werden: ihre Beziehungen zueinander bestehen sogar in einer unruhigen Spannung. „Unter jeder Oligarchie liegt — die Geschichte lehrt es — immer das tyrannische Gelüste versteckt; jede Oligarchie zittert ständig von der Spannung her, welche jeder Einzelne in ihr nötig hat, Herr über dies Gelüst zu bleiben" (X 3. 18). Mit der Beantwortung der Machtfrage sind die wesentlichsten soziologischen Merkmale der beiden Gesellschaftstypen gegeben. An sich ist der Machttrieb ein indifferentes Naturphänomen in der menschlichen Psyche; erst durch äußere und soziale Umstände und vor allem durch die Mittel, die er zu seiner Befriedigung anwendet, bekommt er eine mannigfaltige Nuancierung. Der im Individuum wirkende Machttrieb bildet die Voraussetzung für das Machtverhältnis, und dieses ist als solches eine soziale Erscheinung. Hier kann eine Anzahl von Abstufungen unterschieden werden: angefangen vom Geltungsgefühl des Einzelnen, der sich in seinem persönlichen Wert vom Urteil der Mitmenschen abhängig fühlt, oder der sich selber

einen Wert beilegt und ihn von seiner Gruppe bestätigt wissen will, bis hinauf, wo das Machtverhältnis einen politischen und institutionellen Charakter annimmt. Heute unterscheiden wir äußere und innere Machtverhältnisse[3]) und meinen mit ersteren solche menschliche Beziehungen, in welchen ein Mächtiger seine Mitmenschen mit Gewalt oder äußerlicher Vorteile wegen in Abhängigkeit hält, wobei der Hauptaffekt im Abhängigen die F u r c h t ist. Der äußerlich Mächtige bedient sich meistens auch „äußerlicher" Mittel z. B. des Besitzes oder schmucker Kleidung, damit er sich als wertvoll empfindet. Dagegen beim i n n e r e n Machtverhältnis ist die E h r f u r c h t der Hauptaffekt im Abhängigen; der Verehrte genießt durch seine persönlichen Fähigkeiten ein besonderes Ansehen; er wird als maßgebend anerkannt, ihm ordnet sich der Abhängige gern und freiwillig unter, seine Macht beruht also lediglich auf persönlicher Autorität. Diese beiden Machttypen treten oft in Vermischung auf.

Welche Resultate ergeben sich nun, wenn wir von diesem Gesichtspunkt die Raubtier- und Herdenrassen betrachten? Der Raubtiermensch wird in all seinem Handeln vom Instinkt geleitet, d. h. seine Handlungen sind in das Naturgeschehen eingebettet, sie sind darum „notwendig". Ueber die Natur ein sittliches Urteil zu fällen ist sinnlos, denn Natur ist Natur und hat keinen moralischen Charakter. Was naturnotwendig vor sich geht, das spielt sich mit Präzision und Selbstverständlichkeit ab. So ist das Tun des Raubtiermenschen mit einer notwendigen Sicherheit ausgezeichnet, wovon er weder weiß, noch wofür er sich verantwortlich fühlt. Und da er in seiner instinktiven Draufgängerlust keine Gefahren scheut, ist er auch nicht auf seine leibliche Sicherheit bedacht (er hat z. B. keine Angst vor dem Tode). In dem sicheren Auftreten und dem unbedingten Willen des Raubtiermenschen drückt sich eine absolute Selbständigkeit aus; er sagt zu seinem eigenen Wesen „Ja" und legt sich selber damit einen Wert bei — unabhängig davon, welche Meinung seine Umwelt über ihn hat. Er ist eine Welt für sich, eine Ganzheit, die Distanz wahrt vor anderen Welten. Zu einer solchen Individualität schaut man empor, sie ist Gegenstand der Verehrung, weil sie nicht nur in ihrem eigenen Wesen einen Wert verkörpert, sondern auch selber Werte bestimmt. Die einzigen „Mittel", derer sich der Raubtiermensch zu seiner Machtstellung „bedient", sind seine überströmende Vitalität, seine dionysische Hingabe, sein instinktiver Wille; und diese kann man weder „Mittel" nennen, noch kann man hier von „bedienen" sprechen, denn es ist ja die Natur selber, die in diesen Fähigkeiten des Menschen als Macht wirkt. Diese ist entweder da oder nicht, als solche kann sie weder erworben noch ohne Schaden beseitigt werden. Die Anwendung von Mitteln ist immer ein Zeichen von äußeren Machttendenzen; Mittel (und ihre Anwendung) sind nicht „unmittelbar" von Natur gegeben, sondern sie werden künstlich geschaffen, sie machen im Laufe der Zeit einen Prozeß der Verfeinerung durch. Der Mensch ist, abgesehen von ein paar embryonalen Fähigkeiten der höheren Affen, das

[3]) Vgl. Vierkandt: Gesellschaftslehre², Stuttgt. 1928, S. 284 ff. und S. 24 ff.

einzige Tier, das in der Lage ist, mit „Mitteln" oder Werkzeugen umzugehen. Je näher ein Mensch der Natur steht, je mehr ihm seine Instinkte das bieten, was er zu seiner Existenz benötigt, desto weniger bedarf er der Mittel, desto „unmittelbarer" lebt er. So ist der Raubtiermensch durch die Vollkommenheit seiner Instinktfunktion am wenigsten auf die Anwendung von Mitteln angewiesen. Mit anderen Worten: sein Selbstgefühl ist in der Hauptsache als inneres Machtgefühl zu bezeichnen, zu dem aber noch eine äußere Machtpotenz hinzutritt, nämlich die vitale Kraft, die körperliche Gewalt.

Anders verhält es sich bei den Herdenmenschen. Diese werten unselbständig, sie halten sich für soviel wert, wie sie von anderen eingeschätzt werden; sie fügen sich den Bestimmungen und Wertschätzungen ihrer Gruppe, ihrer Führer oder Herrscher. Beim Herdenmenschen können die Eigenschaften festgestellt werden, welche dem Wesen des soeben behandelten Typus genau entgegengesetzt sind: also vor allem vitale Schwäche, Furchtsamkeit, Unsicherheit, Unselbständigkeit, Wille zur unbedingten Unterordnung. Der Herdenmensch kann nur mit Hilfe von Mitteln zur Macht gelangen. Seine soziale Instinktstruktur funktioniert bloß auf einem Umweg, eben auf dem Umweg der Mittelanwendung. Um aber Mittel gebrauchen zu können, muß der Geist oder Verstand betätigt werden; und je mehr sich einer des Verstandes bedient, um zu leben, desto schwächer ist sein unmittelbares Instinktleben, desto mehr ist er für seine gesunde Existenz auf Mittel angewiesen[4]). Daraus folgt, daß auch der rein geistig eingestellte Mensch bloß mit äußerer Macht ausgestattet ist. Wir sind unter dem Einfluß des Christentums gewohnt, den Geist, (oder besser) den Intellekt als inneren Machtfaktor zu betrachten, anstatt ihn zu den Mitteln zu rechnen. Nietzsche sagt: es gibt keine „Aristokraten des Geistes"; wo davon geredet wird, da fehlt es zumeist nicht an Gründen, etwas zu verheimlichen. „Geist allein nämlich adelt nicht; vielmehr bedarf es erst etwas, das den Geist adelt. — Wessen bedarf es denn dazu? Des Geblüts," (wobei N. ausdrücklich bemerkt, daß er hier nicht von dem Wörtchen „von" redet) (XV 942).

Das Wesen des Herdenmenschen tritt klar in Erscheinung, wenn er in den gesellschaftlichen Zusammenhang hineingestellt wird. Es ist also zu fragen: wie verhält er sich in diesem zum Raubtiermenschen, und wen empfindet er als seinen Führer? — Dadurch, daß der Raubtiermensch von seinem Instinktleben geleitet wird, daß seine Handlungen ein Stück Natur sind, ist auch sein Verhalten naturnotwendig agierend oder reagierend, d. h. er ist in seinem Tun und Lassen nicht berechnend, dafür aber berechenbar; denn eine Naturnotwendigkeit läßt sich leicht vorhersagen. Hier haben die Herdenmenschen eine Schwäche an ihrem Gegensatztypus entdeckt, die sie zu ihrem Vorteil ausnutzen; sie können darum den Raubtiermenschen besser täuschen und ihm etwas vorheucheln. An

---

[4]) Für unsere Kultur bestreitet N. keineswegs, daß auch eine intensive Instinkttätigkeit neben einer starken Verstandesbetätigung möglich ist.

sich empfinden sie ihre Abhängigkeit vorerst als natürlich, weil sie auch die Wertüberlegenheit des anderen empfinden. Aber im Laufe der Zeit hat sich ihr sehnlichster Wunsch, auch so zu sein wie der Raubtiermensch, so intensiviert, daß bei einzelnen Mitgliedern der Herde dieser Wunsch geradezu eine revolutionäre Stoßkraft annimmt. Die Erfüllung des Wunsches ist auf natürlichem Wege nicht möglich; weswegen das Ressentiment, wie schon erwähnt, seinen zersetzenden und schöpferischen Prozeß beginnt. Wir werden demgemäß sehen, wie sich die qualitativen Eigenschaften des Raubtiermenschen im Denken der Herdenmenschen wiederspiegeln, wie sie in die psychisch-geistige Sphäre transponiert worden sind, damit der Wunsch der Herde wenigstens in sublimierter Form erfüllt ist[5]).

Da Qualitäten- und Wertunterschiede von Natur gegeben sind, ist auch eine soziale Rangordnung etwas Natürliches. Ursprünglich wird innerhalb der Gesellschaft die Stellung des Einzelnen nach seinen persönlichen Qualitäten instinktiv bemessen und allgemein anerkannt, und eine ähnliche Wertung — allerdings auf einer verschobenen Basis — ist auch für die Anfänge der eigentlich ständischen Ordnung maßgebend. Wir können daher eine solche soziale Rangordnung, die in der Hauptsache auf inneren Machtunterschieden beruht, und darum etwas Naturgegebenes ist, mit dem Schlagwort bezeichnen: „Herrschaft des Instinkts". Diese steht im Gegenstaz zur „Herrschaft der Vernunft", die im Folgenden behandelt wird.

Solange sich das Instinktleben gesund erhält, ebensolange ist auch die Ordnung für eine aristokratische Herrschaft gewährleistet. Aber wenn äußere Umstände in extremer Weise auf das Triebleben ganzer Stände einwirken, verändert sich nicht nur auf bedenkliche Art die Triebstruktur, sondern auch die Gesellschaftsstruktur gerät ins Wanken. Solche Umstände, die einen verwirrenden Einfluß auf das Triebleben haben, sind verschiedener Natur: Z. B. können die Abenteurer-Rassen durch dauernd erfolgreiche Kriege sich zu einem solchen furchtbaren Uebermut hinreißen lassen, daß sie vor lauter Begeisterung und feurigem Tatendrang nicht nur sich und ihr eigenes Leben vergessen, sondern auch gänzlich die verheerenden Folgen ihrer extremen Handlungen übersehen, welche die unterworfenen Rassen zu erdulden haben. Zum

[5]) „Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen — dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele" nennt" (X 2. 16).

gesellschaftlichen Verhängnis kann auch ein übertriebenes Strapazenleben führen (durch Hunger, ungewohnte klimatische Erduldungen, durch Krankheiten, Seuchen usw.). Sodann sind es aber vor allem die Einwirkungen der unteren Gesellschaftsschichten: deren schnelle und starke Vermehrung, die schließlich zu einer quantitativen Uebermacht führt; und der unheimliche Zersetzungsprozeß, den das Ressentiment angezettelt hat. Wo solche Umstände die soziale Ordnung aus dem Gleichgewwicht bringen, ist es für diejenigen Schichten und Individuen, welche spekulieren, eine Revolution zu entfachen und zur Herrschaft zu kommen, verhältnismäßig leicht, ihren Plan durchzuführen. Andererseits ist die Umwälzung auch eine Notwendigkeit, denn wo eine Vermassung eintritt, wo die niederen Rassen, die Herden an Macht zunehmen, da will sich die Gesellschaft nicht mehr von der instinktiven und krankhaft gewordenen Willkür der an Zahl geringen Herrenschichten bestimmen lassen, sondern sie verlangt nach derjenigen Herrschaft, welche die politische Ordnung wiederherzustellen vermag. Der Herrschaftstypus, der dem neuen Zeitgeist und Ordnungsbedürfnis gerecht wird, ist der Priester, dem die Rationalisten als „Sekundanten" zur Seite stehen. Aber im Grunde genommen ist die neue Gesellschaftsordnung nichts anderes als die bloße Transposition der ehemaligen aristokratischen Ordnung in ein anderes Bereich: die Leiden, welche durch die politische Herrschaft der kriegerischen Aristokraten verursacht wurden, und welche in erster Linie äußerer Natur waren, werden jetzt in die psychisch-geistige Sphäre verschoben; die ganze Zwiespältigkeit des einstigen politischen Daseins bekommt einen neuen Schauplatz, den Furcht einflößenden, dumpfen, unbekannten Schauplatz der S e e l e. Damit hat sich die neue Herrschaft in das Innerste des Menschen eingebohrt und dort verankert.

Wir müssen die neuen seelischen Beziehungen scharf von den früheren unterscheiden. Während ursprünglich die Menschen nur in l e i b l i c h e r Dienstbarkeit standen und die Unterwerfung sich in erster Linie n i c h t auf die P s y c h e erstreckte, wird unter der Priesterherrschaft das Verhältnis gerade umgekehrt; während dort die psychischen Beziehungen (Führung, Unterordnung, Gehorsam usw.) sich von selbst ergaben, also natürliche waren, werden hier die Menschen in erster Linie in ihrem E m p f i n d e n und Denken abhängig und dienstbar gemacht; im „Abhängigmachen" ist die Mittelanwendung schon zum Ausdruck gebracht, aber Verwendung von Mitteln (hier sind die Mittel „Ideen"!) ist ein Zeichen von

äußeren Machttendenzen. Nietzsche beleuchtet das Herrschaftsphänomen des Priesterstandes von dieser eigentümlichen Seite. Z. B. ist die drohende Haltung, das Strafenwollen ein typisches Merkmal für den äußeren Machtwillen; N. weist daraufhin, daß selbst in der christlichen Religion, welche die Liebesidee als wichtigsten Glaubenssatz aufgestellt hat, die Strafe eine ungeheure Rolle spiele, ja sogar die „ewige Strafe".

Mit der Herrschaft der Priester ist wohl die äußere Ordnung im sozialen Leben wieder hergestellt, aber es ist nur eine scheinbare Ordnung, denn das politische Treiben spielt sich von nun an im Innern der Menschen ab, in einem Bereich, das noch heute der Erkenntnis kaum zugänglich ist, das aber damals die Priester mit ihren feinsten Unterscheidungen erkannt zu haben glaubten. Die ehemaligen äußeren Kriege, welche die Erobererrassen geführt haben, werden bei den Herdenrassen zu inneren Kriegen: die Kriegslust findet ihren Ausdruck im schlechten Gewissen-Machen (in den sog. Gewissensbissen) und in andern Seelenkämpfen. Die Gesetze, welche bei der Unterwerfung durch die Priester vorgeschrieben werden, reichen bis in die sublimsten Zonen des menschlichen Wesens: — die Abhängigkeit des Menschen wird gleichsam in das Ewige projiziert; die sittlichen Vorschriften gelten nicht mehr allein für eine diesseitige Welt, sondern sie bekommen erst ihre Bedeutung für ein ewiges Jenseits.

Solche Vorschriften, die Anspruch auf ewige Geltung machen, und die dazu noch ewige Strafen und ewige Belohnungen in Aussicht stellen, erregen in einem weit stärkeren Maße das Furchtgefühl als jene Gesetze der kriegerischen Rassen, welche nicht im Ewigen fundiert sind, und die sich nur auf das äußere Verhalten beziehen. Die Priester erhalten mit dem metaphysischen Angstgefühl die Gesellschaftsordnung aufrecht. Dies hat nicht nur die Besorgtheit des Einzelmenschen um seine Seele zur Folge, sondern es entsteht damit auch die allgemeine Vorstellung von einer Seelenmonade. Diese Versubstanzialisierung der menschlichen Seele in Verbindung mit dem Glauben an die „Personal-Unsterblichkeit" ist einer der hochmütigsten Akte der Geschichte der Menschheit: hier sind die eigentlichen Grundlagen des „Individualismus" im schlechten Sinne zu suchen. — Nietzsche unterscheidet zwei Arten von Individualismus: einmal im guten Sinne, wenn der Raubtiermensch in seinem instinktiven Egoismus nach Erfüllung seines Willens verlangt, wenn also sein innerer Machttrieb sich regt; sodann im schlechten Sinne, wenn der Herdenmensch aus bewußtem Egoismus nach Erfüllung seines Wunsches strebt, wenn er eitel berechnend nach Selbsterhaltung und Machtzuwachs trachtet. Er ist verglichen mit dem vornehmen, stolzen Einzelgänger viel mehr Individualist; Nietzsche sagt: Fremd ist einem solchen Individualisten „das Unter-

tauchen in einen großen Typus, das Nicht-Person-sein-wollen: worin die Auszeichnung und der Eifer vieler hohen Menschen früher bestand" (XV 783). Der vornehme große Mensch denkt nicht an sein Seelenheil, sondern er gestaltet aus einem reichen Ueberschuß an Kräften und vergißt in seiner positiven Aktivität seine eigene Person. Damit ist aber nicht gesagt, daß er einer „Ganzheit" zuliebe sich opfert, vielmehr geht er aus einem persönlichen Bedürfnis in ihr auf, wobei er in seinem überschäumenden Gestaltungsdrang das Primäre ist und die Gesellschaft das Sekundäre. Beim Herdentypus ist das Verhältnis gerade umgekehrt: die Gruppe und ihre Wertschätzungen sind für ihn das Primäre, d. h. das, was ihm Sicherheit und Wert verleiht, für das er sich opfert, damit sein eitler Geltungstrieb befriedigt wird. — Nietzsches Wertung von Individuum und Gruppe läßt sich dahin zusammenfassen: Das „Ego" ist viel mehr; „Gattung" ist nur eine Abstraktion. Wer in der Gattung aufgeht, fühlt sich als Einzelner zu schwach und zu wertlos. Aber wohlgemerkt kommt jenes „Ego" nur dem vornehmen, großen Typus zu, während beim Individualismus des Herdenmenschen an das Zarathustra-Wort zu erinnern ist, daß mancher seinen letzten Wert wegwarf, wenn er seine Dienstbarkeit wegwarf. Und selbst für den großen Menschen gibt es einen „Imperativ der Natur", der Unterordnung und Gehorsam bis zur Reifezeit fordert. Es ist daher falsch, wenn viele Nietzsche-Interpreten behaupten, N. wolle die Gesellschaft in lauter Individuen auflösen. Er selber sagt wörtlich: „Meine Philosophie ist auf Rangordnung gerichtet: nicht auf eine individualistische Moral. Der Sinn der Herde soll in der Herde herrschen, — aber nicht über sie hinausgreifen: die Führer der Herde bedürfen einer grundverschiedenen Wertung ihrer eigenen Handlungen, insgleichen die Unabhängigen, oder die „Raubtiere" usw." (XV 287).

Wir haben uns nun noch zu fragen: welches ist das Schicksal des Raubtiermenschen in der von der Herde bestimmten Gesellschaftsordnung? — Die ehemaligen Raubtierrassen mußten sich nicht nur an die lokale Seßhaftigkeit der Herdenrassen gewöhnen, sondern auch an jede andere „Seßhaftigkeit" seelischer und geistiger Natur. Mit der „Domestikation" (XV 684) wurden sie in das „Kultur"-Leben eingegliedert. Dadurch büßten sie einen Teil ihrer Qualitäten ein: z. B. Verlust ihrer Instinktsicherheit und auch Abnahme ihrer körperlichen Straffheit usw. Vor allem aber zerfiel die Raubtierrasse allmählich als Rasseneinheit und löste sich in Einzel-Individualitäten auf, die nur noch zufällig da und dort auftauchten. Wo sie sich als Herrenschicht erhielt, fiel sie gewöhnlich der Degeneration anheim, und bloß noch einzelne zufällige Individuen der Herrenschicht ragten über den allgemeinen Durchschnitt der Menschen hinaus. — Nietzsche behält für eine besondere Art von starken Kulturmenschen

das Attribut „Raubtier" bei, ein Zeichen, daß es dann bildlichen Charakter hat. Das Raubtier der Vergangneheit hat sich in den Bezwinger und Führer des politischen Lebens und der Kultur transformiert. Für ihn hat N. auch andere Benennungen: z. B. „blonde Bestie", den „freien Geist", den „Uebermenschen" und in seinem letzten Werk nennt er ihn sogar „den synthetischen Menschen" (XV 866, 881, 883), d. i. derjenige, welcher mit steigender Kultur- und Arbeitsdifferenzierung die Fähigkeit hat, die verschiedenen Lebensgebiete zu überschauen, um die gesamte Kultur zum Vorteil des Lebens lenken zu können. Der typische Wesenszug an diesem modernen Uebermenschen ist ebenfalls wie bei der ehemaligen „blonden Bestie" die starke Instinktsicherheit, die apriorisch maßgebend ist für sein ganzes Tun, auch für seine g e i s t i g e Betätigung.

Zusammenfassend ist nun zu fragen: wie kommt eigentlich N. zu seinen soziologischen Erkenntnissen, und welche Ziele verfolgt er? — Wir sind unter christlichem Einfluß daran gewöhnt, den Menschen in einer großen Distanz vom Tier zu betrachten; N. aber hat die so naheliegende Umkehrung gewagt und den Menschen von der Perspektive des Tieres aus erfaßt. Er fragt z. B.: worin unterscheiden sich die Tiere? Welche Fähigkeiten besitzen die wertvollsten Tiere? In welcher Beziehung stehen die Tiere zueinander, und welcher Mittel bedienen sie sich, um existieren zu können? Wie müssen die Tiere beschaffen sein, welche den reinen Geist, den Geist an sich, zu ihrer Existenz benötigen? usf. Vor allem ist bei einer solchen Betrachtung hervorzuheben, daß man dem Tier keine Seelensubstanz zuschreibt. Von diesem Gesichtspunkt aus kommen von der landläufigen Auffassung gänzlich abweichende Werturteile über das Tier „Mensch" und die sozialen Gebilde zustande. Für diese Betrachtung spricht die wichtige Erkenntnis, daß auch der größte Teil des menschlichen Lebens sich im Triebhaften, Unbewußten abspielt, daß das Bewußtsein, verglichen mit dem dunklen Instinktleben, nur einen kleinen Ausschnitt in der gesamten Natur bedeutet, daß es darum kein Recht habe, sich als das A und O zu betrachten (XV 707); ja sogar, daß h i n t e r dem Bewußtsein auch nur bestimmte Instinkte wirken (XV 458). Warum kämpft N. so sehr gegen das Bewußtmachen des Lebens, gegen die Rationalisierung? — Er antwortet: „Ein Instinkt ist geschwächt, wenn er sich rationalisiert: denn damit, daß er sich rationalisiert, schwächt er sich" (XI 1. Nachschrift). Es ist dadurch ein tyrannisch-forderndes Etwas entstanden, das die Instinktfunktion dauernd beobachtet, weswegen diese dann ihre Sicherheit verliert. Mit andern Worten: durch die Instinktschwächung ist ein Stück Natur zerstört; hier ist die Vernunft als Gegenspielerin der Natur empfunden. Wie wir gesehen haben, hat die Vernunft ihre soziologische Bedeutung in der gesellschaftlichen Instinktverwirrung: die Menschen brauchten da-

mals einen sittlichen Halt, um ihrem kranken Triebleben kategorisch gegenübertreten zu können.

Nietzsches Bestrebungen gehen nun dahin, einen neuen Gesellschaftszustand und eine neue Kultur heraufzubeschwören, deren charakteristischer Wesenszug mit dem Zustand verglichen werden kann, den man in der heutigen Völkerkunde mit „Präanimismus" bezeichnet. Nietzsche will, wie er sich selber ausdrückt, der Menschheit ihre „zweite Unschuld" wiedergeben, und er meint damit eine Art Rückkehr zum primitiven Instinktleben, in dem die Menschen — ähnlich wie die Tiere — sich frei von allen metaphysisch-moralischen Bindungen fühlen. Die Menschen sollen gleichsam von allem psychischen Druck erlöst werden, den die vergangenen Kulturen durch unnatürliche Sitten, durch gefährliche Anschauungen und Handlungen ausgeübt haben. Die Herdenmenschen haben sich mit dem Werkzeug ihres Geistes, mit dem sie sich einst gewehrt und als Sieger durchgesetzt hatten, ihr eigenes Grab gegraben. Denn je feiner sie ihren Geistesapparat ausbauten, wie z. B. im christlichen Mittelalter, desto mehr lieferten sie dem modernen Denker, dem „freien Geist", das Rüstzeug zur Widerlegung ihrer Anschauungen. Sie werden mit ihren eigenen Waffen besiegt. Wir müssen endlich lernen, daß alle Sitten, Vorschriften und Gesetze Menschenwerk sind, daß alle höhere Gewalt, wo auch immer eine solche empfunden wird, nur von der Perspektive des Menschen aus vergöttlicht ist. Nur unter diesen Voraussetzungen können wir einen Blick in das präanimistische Leben werfen, in den Urzustand der Menschheit, in welchem das Tier „Mensch" seine gegenständliche Umwelt als bloßen Sachkomplex empfand. Es wurde damals völlig von seinem Triebleben geleitet und ging relativ einsam und ohne Furcht herum. Aber durch den Druck, den das wachsende soziale Zusammenleben erzeugte, begann schon die Entnatürlichung des Menschen: das Affektleben kam aus dem Gleichgewicht; die Triebstruktur verschob sich bei dem größten Teil der Menschen nach der Seite des Furchtinstinkts, während sie sich beim kleineren Teil der Menschen zu Gunsten des Kraft- und Machtbewußtseins verschob. Diese Affektverschiebung hat verhängnisvoll auf die Vorstellungswelt und wiederum auf das Leben selber gewirkt: man dachte sich von nun an die Natur- und Sachwelt belebt und glaubte an hinter ihr wirkende Subjekte, die demselben extremen Triebleben in einem noch größeren Ausmaße als die Menschen unterstehen (VI 23). Diesen Zustand nennt die Ethnologie „Animismus". In ihm erst beginnen die Menschen den Kampf mit der belebten, versubjektivierten Natur (den Naturgeistern) z. B. durch Zauberei.

Erst die positive Wissenschaft hat die Erlösung von der animistischen Vorstellung eingeleitet, und sie wird sich — wie Nietzsche meint — auch noch auf die nicht erlösten Gebiete der Moral, der Religion usw. ausdehnen. Nietzsche stellt es geradezu als Ideal auf, sämtliche metaphysische Subjektheiten zu leugnen, dazu gehört in erster Linie „Gott" als Universalsubjekt; „denn damit" — wie er sich selber ausdrückt — „erlösen wir die Welt". Mit der Leugnung der Subjektheiten bekommt der Mensch „die zweite Un-

schuld“ wieder (X 2. 21), er steht zu sich selber, zu seinen Mitmenschen, zu der Natur- und Sachwelt in einem unbefangenen Verhältnis.

Dadurch soll nicht nur das Furchtgefühl überwunden werden, sondern auch jene Machtverhältnisse, die auf ihm begründet sind: die äußeren Machtverhältnisse. Das einzig natürliche Machtverhältnis, das für die zukünftige Gesellschaftsordnung maßgebend sein soll, beruht auf den instinktiven Qualitäten der Menschen: wo das Instinktleben herrscht, reguliert sich die soziale Rangordnung von selber. Eine solche Rangordnung aus Instinkt nennen wir das innere Machtverhältnis. Damit dieses immer mehr zur Geltung komme, müssen all die äußeren Macht- und Gewaltmittel überwunden werden. Zu solchen Gewaltmächten rechnet Nietzsche auch den Staat; er stellt daher die Abschaffung der Staatsidee (V 473)[6]) und die Beseitigung der künstlichen Schranken der Nationen als Ideal auf. Das Rassenkonglomerat in den verschiedenen europäischen Nationen soll endlich überwunden und eine neue lebenskräftige Mischrasse — die Rasse „der guten Europäer“ — geschaffen werden (V 475).

B. Nietzsches Wissenssoziologie

oder

Die Lehre von der Beziehung zwischen Unterbau und Ueberbau.

Eine Soziologie des Wissens kann von zwei Seiten her in Angriff genommen werden: einmal von unten, indem man von den Gesellschaftsgruppen ausgeht und den ihnen eigentümlichen objektiven und subjektiven Geist aufsucht; sodann von oben, indem man von der Tatsache des objektiven und subjektiven Geistes ausgeht und die jeweiligen gesellschaftlichen Träger des Geistes erforscht. Auf beiden Seiten ist neben der materialen auch eine formale Betrachtung möglich (Gesellschaftsformen und Wissensformen), beide Seiten machen auch eine historische und psychologische Darstellung notwendig (dazu kommt bei Nietzsche noch die evolutionistisch-genetische und die normative Betrachtungsweise).

Die folgenden Abschnitte behandeln im I. Teil das historisch-genetische Werden des subjektiven und objektiven Geistes in seiner Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Entwicklung, und zwar — wie oben erwähnt — von unten betrachtet (d. h. vom Unterbau her). Im II. Teil wird versucht,

---

[6]) Vgl. auch das Zarathustrakapitel „Vom neuen Götzen“.

das Problem von oben her darzustellen, so daß sich beide Teile in ihren Ergebnissen ergänzen. Eine Vermischung der beiden Darstellungsarten ist an manchen Stellen unvermeidbar.

I. TEIL:

Das aristokratische Leben und Wertempfinden. (Zitate.)

„Die ritterlich-aristokratischen Werturteile haben zu ihrer Voraussetzung eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche selbstüberschäumende Gesundheit, samt dem, was deren Erhaltung bedingt, Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemutes Handeln in sich schließt" (X 1. 7). „Das Urteil „gut" rührt nicht von denen her, welchen „Güte" erwiesen wird! Vielmehr sind es „die Guten" selber gewesen, d. h. die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst angenommen . . . . Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, wie gesagt, das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem „Unten" — das ist der Ursprung des Gegensatzes „gut" und „schlecht" (X 1. 2). Die vornehme Wertungsweise „agiert und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selber noch dankbarer, noch frohlockender ja zu sagen, — ihr negativer Begriff „niedrig", „gemein", „schlecht" ist nur ein nachgeborenes blasses Kontrastbild im Verhältnis zu ihrem positiven durch und durch mit Leben und Leidenschaft durchtränkten Grundbegriff „wir Vornehmen, wir Guten, wir Schönen, wir Glücklichen!" Wenn die vornehme Wertungsweise sich vergreift und an der Realität versündigt, so geschieht dies in bezug auf die Sphäre, welche ihr n i c h t genügend bekannt ist, ja gegen deren wirkliches Kennen sie sich spröde zur Wehr setzt: sie verkennt unter Umständen die von ihr verachtete Sphäre, die des gemeinen Mannes, des niederen Volkes" (X 1. 10). „Dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die anderseits im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksichten, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen, — sie sind nach außen hin dort wo das Fremde, d i e Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück, . . . es bedarf von Zeit zu Zeit der Entladung, das Tier muß wieder heraus, muß wieder in die Wildnis zurück: — römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger —

in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich. Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff „Barbar" auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind; noch aus ihrer höchsten Kultur heraus verrät sich ein Bewußtsein davon und ein Stolz selbst darauf z. B. wenn Perikles seinen Athenern sagt, in jener berühmten Leichenrede, „zu allem Land und Meer hat unsere Kühnheit sich den Weg gebrochen, unvergängliche Denkmale sich überall im Guten und Schlimmen aufrichtend"). Diese „Kühnheit" vornehmer Rassen, toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äußert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen — Perikles hebt die ραθυμια der Athener mit Auszeichnung hervor —, ihre Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen, ihre entsetzliche Heiterkeit und Tiefe der Lust in allem Zerstören, in allen Wollüsten des Sieges und der Grausamkeit — alles faßte sich für die, welche daran litten in das Bild des „Barbaren", des „bösen Feindes", etwa des „Goten", des „Vandalen" zusammen" (X 1. 11).

Dieser Lebensweise entsprach das Werten und Wissen der Aristokraten, „welche Menschen des Instinktes waren gleich allen vornehmen Menschen und niemals genügend über die Gründe ihres Handelns Auskunft geben konnten" (IX 191).

Das dionysisch-apollinische Denken.

Aus dem Leben, das vom Instinkt geleitet wird, greifen wir eine Spezialität heraus: nämlich das Instinkt-Denken. Dieses unterscheidet sich wesentlich vom „bewußten" und erst recht vom kritisch-philosophischen Denken. — Es wurde schon darauf hingewiesen, daß das erkennende Verhalten der Herrenmenschen nicht als kritisches, sondern eher als oberflächliches zu bezeichnen ist, daß ihr Urteil über einen Tatbestand oder Sachverhalt instinktiv aus ihrem Machtgefühl erfolgt. Solange ein solcher Mensch seiner Kraft sicher ist, und sich auf seine Machtstellung verlassen kann, gibt er sich nicht so sehr die Mühe, etwas objektiv zu erkennen, vielmehr ist sein Wissen durch sein Machtbewußtsein subjektiv beeinflußt. An einem Instinkt-Urteil darf nicht der sachliche Urteils-Inhalt in erster Linie für den erkenntniskritischen Beobachter maßgebend sein, sondern vorerst das Wesen der instinktiv-urteilenden Person. Von diesem Gesichtspunkt aus sehen wir in eine wunderbare Wesensstruktur, die in allen kulturellen Erscheinungen wiederkehrt: in der Philosophie, in der Dichtkunst, in der Tragödie. Am besten kann das Wesen erfaßt werden, wenn wir es in der mythologischen Objektivation, also bildlich betrachten.

Wie das Leben, so ist auch das Denken der vornehmen Rasse an den Antagonismus zweier Naturgewalten geknüpft, welche die Griechen mit dem Namen zweier Gottheiten symbolisieren. In Dionysos ist die Sinnlichkeit, die Vergänglichkeit „als Genuß der zeugenden und zerstörenden Kraft, als beständige Schöpfung" (XV 1049) personifiziert. Und Apollo gilt als Symbol für das Maßhalten in der dionysischen Aus-

schweifung, damit die leibliche Gesundheit und Schönheit bewahrt bleibt.

Diese beiden Naturmächte sind charakterisiert einerseits durch maßlose Hingabe und Selbstvergessenheit, durch den Trieb zum abwechselnden Zerstören und Aufbauen, (oder besser:) durch reine Aktualität, wobei das betreffende Individuum sich selber als Person vergißt; anderseits durch eine individualisierende Selbsterhaltungs-Tendenz, durch Zurückhaltung, durch ein distanzierendes Ich-Verhalten, das jenem dionysischen Vitalrausch im Wege steht und Grenzen setzt. Das Distanzgefühl enthält oft ein nüchtern-beschauliches, fast kritisches und trotzdem oberflächlich-übersehendes Moment; darum ist es verständlich, wenn Apollo sowohl den Gott der bildlichen Vorstellung, der Scheinwelt, der Schönheit bedeutet, als auch die Gottheit der Individuation, welche vor dem Ueberschreiten des Maßes warnt und „die Einhaltung der Grenzen des Individuums" (I 1. 4) verlangt.

Wir können die beiden menschlichen Naturanlagen, die in Dionysos und Apollo versinnbildlicht sind, als kategoriale Urphänomene betrachten, die sich in verschiedene Unterphänomene differenzieren; z. B. ist die später aufkommende „Vernunft" implicite in der apollinischen Macht enthalten. Mit der Vernunft hat sich das apollinische Maßhalten gesteigert zuungunsten der dionysischen Triebe, während im Normalzustand sich beide Naturmächte das Gleichgewicht halten; auch aus der apollinischen Grundstimmung klingt „die Forderung des „Erkenne dich selbst" (I 1. 4), aber diese Selbsterkenntnis bleibt in der dumpfen, traumhaften Gefühlssphäre und tritt nicht in das wache Bewußtsein.

Solange das Denken in einem gesunden Instinktleben eingebettet ist, ebensolange hält sich auch der Glaube an die beiden Gottheiten, d. h. ebensolange sind auch die Menschen in ihrem gesellschaftlichen Leben und Denken vom „Mythos" beherrscht.

Von hier aus bekommen wir auch einen Einblick in das Wesen der tragischen Gefühle. Diese sind sind nicht die deprimierenden Affekte Schrecken und Mitleiden, wie Aristoteles meinte, sondern das Erlebnis der tragischen Affekte bedeutet gleichsam eine Kraftprobe eines Einzelnen oder eines Volkes: „die Witterung dafür, womit wir ungefähr fertig werden würden, wenn es leibhaft entgegenträte, als Gefahr, Problem, Versuchung, — diese Witterung bestimmt auch noch unser ästhetisches Ja . . . Es sind die heroischen Geister, welche zu sich selbst in der tragischen Grausamkeit ja sagen: sie sind hart genug, um das Leiden als Lust zu empfinden" (XV 852).

Ein typischer Grundzug der dionysisch-apollinischen Natur ist der Kampftrieb (I 2. S. 240). Dieser differenziert sich in zwei Kampfhaltungen[7]): einmal in den ungeregelten Kampf

[7]) In der hellenischen Ethik werden zwei Erisgöttinnen unterschieden: die böse Eris führt zum feindseligen Vernichtungskampf;

(bei dionysischem Drang); sodann in den geregelten Kampf (mit apollinischer Mäßigung), den Wettkampf. Der Wettkampf (ἀγών) ist ein wesentliches Agens im griechischen Geistesleben. Z. B. ist „der Dialog der Tragödie aus dem Wettkampf entstanden" (I 2. S. 252); auch wirkt „der Wettkampf in dem Staat, im Kultus, in der Erziehung, in der Kultur (Plato und Sophisten)" (I 2. S. 252). Das Charakteristikum an diesem Wettkampf ist aber nicht das Hervorragenwollen des Individuums, sondern er enthält einen „mythischen Zug" (I 2. S. 249), der die Selbstsucht des Individuums verhindert: „Der Mensch kommt in Betracht als Resultat einer Vergangenheit, in ihm wird die Vergangenheit geehrt . . . Dieser mythische Geist hat zuerst die Vergangenheit individuell sich ausgemalt, d. h. so daß sie auf sich selbst beruht. — Dieser mythische Geist erklärt es nun auch, wie die Künstler wetteifern durften: ihre Selbstsucht war gereinigt, sofern sie sich als Medium fühlten: wie der Priester ohne Eitelkeit war, wenn er als sein Gott auftrat" (I 2. S. 249). Auch die Philosophen kämpften untereinander um die Herrschaft.

„Ein Rätsel ist zu lösen"; so trat das Lebensziel vor das Auge des Philosophen; zunächst war das Rätsel zu finden und das Problem der Welt in die einfachste Rätselform zusammenzudrängen. Der grenzenlose Ehrgeiz und Jubel, der „Enträtseler der Welt" zu sein, machte die Träume des Denkers aus: nichts schien ihm der Mühe wert, wenn es nicht das Mittel war, alles für i h n zu Ende zu bringen! So war Philosophie eine Art höchsten Ringens um die Tyrannenherrschaft des Geistes" (VI 547).

Wesentlich am griechischen Denken ist, daß es nicht auf eitlen, egoistischen Motiven beruht, sondern daß sich der Denker bei seinen egoistischen Handlungen als Medium einer höheren Macht fühlt. Er verhält sich wie d e r Künstler, welcher, von außen gesehen, als egoistischer Tyrann erscheint, während sein Verhalten, von innen gesehen, durch eine höhere Macht angetrieben wird. Diese höhere Macht ist eben der Instinkt, der in der Mythus-Vorstellung zum objektiven Geist geworden ist. Den Instinkt aber haben wir in die beiden Urphänomene des dionysischen und des apollinischen Triebes geteilt; solange sich beide Naturtriebe das Gleichgewicht halten, bleibt auch die Gesellschaftsordnung gesichert. Sowohl das ästhetisch-künstlerische Verhalten als auch das noëtische Erkennen wurzeln in dem allgemein-empfundenen Mythus, d. h. in den beiden Naturanlagen. Wir müssen auch alle vorsokratischen Philosophen, die zum Unterschied von den Rationalisten als „Noëtiker" bezeichnet werden, zu den Instinkt-Denkern rechnen; selbst bei ihren nüchternsten Vertretern kann, wie schon erwähnt, der agonale Zug und die Freude

die gute Eris reizt zum Wettkampf, der eine Wohltat für das soziale Leben bedeutet (I 2. S. 239).

am ästhetisch-konstruktiven Denken festgestellt werden. Künstlerisches Denken und noëtisches Erkennen sind also ihrem Wesen nach innigst verwandt; ja Nietzsche sagt sogar: die Kunst „ist die eigentlich metaphysische Betätigung" der griechischen Menschen (I 1. 5).

„Es scheint der gleiche Kunsttrieb zu sein, der den Künstler zum Idealisieren der Natur zwingt. Zuletzt muß er die Konstruktion des Auges veranlaßt haben. Der Intellekt erweist sich als eine F o l g e eines zunächst künstlerischen Apparates" (I 2. S. 215).

Der Sokratismus.

Wir haben gesehen, daß das Wesen des Menschen zwischen zwei Natur-Polen schwingt: zwischen dem dionysischen und dem apollinischen Trieb; damit ist die Labilität des menschlichen Wesens ausgedrückt: einerseits will sich der Mensch ganz der dionysischen Sinnlichkeit hingeben, nach der anderen Seite neigt er zur apollinischen Zucht und Selbstbeherrschung. Sobald das menschl. Leben sich einem der beiden Pole nähert, ohne sich wieder in seine ursprüngliche Gleichgewichtslage zurückzufinden, beginnt die d é c a d e n c e. Diese ist durch äußere und soziale Umstände bedingt und trifft nicht bloß einzelne, sondern vor allem ganze Völker und Rassen. Wo die décadence innerhalb einer Gesellschaft im Niedergang einer einzelnen Gruppe oder eines Standes zum Ausdruck kommt, ist damit auch in vielen Fällen der Aufstieg eines anderen Standes verknüpft. Ja, wir können beinahe sagen, daß das gesellschaftlich-geschichtliche Leben im Zustand der décadence, d. h. des extremen Auseinandertreibens der menschlichen Naturanlagen (der dionysischen und apollinischen Kräfte), einen dialektischen Charakter annimmt. In einem solchen extremen Zustand — für den Nietzsche n i c h t mehr die Bezeichnung „dionysisch-apollinisch" bei-behält — ist jeder der beiden ins Extreme gesteigerten Lebenspole in einer Gesellschaftsschicht oder einem Stand verkörpert. So können wir Ns. Geschichtsbetrachtung dahin zusammenfassen: zwischen den beiden Natur- bzw. Gesellschaftspolen liegt das Kraftfeld der Geschichte.

Nach diesen allgemeinen Voraussetzungen nähern wir uns einer Soziologie des Rationalismus. — „Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griech. Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verrät eine Notlage" (XII 2. 10): durch die politischen Erfolge der Griechen entartete das soziale Instinktleben, der Kampf nahm zügellose Formen an, sodaß ein politischer Wirr-

warr die Folge war[8]). „Ueberall waren die Instinkte in Anarchie; überall war man fünf Schritt weit vom Exzeß: das monstrum in animo war die allgemeine Gefahr. Die Triebe wollen den Tyrannen machen; man muß einen Gegentyrannen erfinden, der stärker ist" (XII 2. 9). Sokrates verstand es, einem allgemeinen gesellschaftlichen Chaos vorzubeugen, dadurch, daß er „gegen die dunklen Begehrungen ein Tageslicht in Permamenz" (XII 2. 10) — das Tageslicht der Vernunft herzustellen begann. Er wußte, daß „alle Welt ihn nötig hatte, — sein Mittel, seine Kur, seinen Personal-Kunstgriff der Selbsterhaltung."

„Als ein ausländischer Physiognomiker dem Sokrates enthüllt hatte, wer er war, „eine Höhle aller schlimmen Begierden, ließ der große Ironiker ein Wort verlauten, das den Schlüssel zu ihm gibt. „Das ist wahr, sagte er, aber ich wurde über alle Herr". Wie wurde Sokrates über sich Herr? Sein Fall war im Grunde nur der extreme Fall, nur der in die Augen springendste von dem, was damals die allgemeine Not zu werden anfing: daß niemand mehr über sich Herr war, daß die Instinkte sich g e g e n einander wendeten" (XII 2. 9).

Der Mythus, der die Menschen vor einem extremen Individualismus schützte, wird durch die allgemeine Instinktverwirrung auf das schwerste erschüttert und durch Sokrates endgültig zerstört. Von nun an „nimmt sich das Individuum mit einem Male zu wichtig" (II 2. 5), es sucht sich vor der drohenden Gefahr einer Anarchie zu schützen. Der Mensch, der mit Sokrates „eine grenzenlose Unsicherheit" unter der Herrschaft des Mythus empfindet, „sehnt sich

[8]) „Die Perserkriege sind das nationale Unglück: der Erfolg war zu groß, alle schlimmen Triebe brachen aus, das tyrannische Gelüst ganz Hellas zu beherrschen wandelte einzelne Männer und einzelne Städte an. Mit der Herrschaft von Athen (auf geistigem Gebiete) sind eine Menge Kräfte erdrückt worden; man denke nur, wie unproduktiv Athen für Philosophie lange Zeit war. Pindar wäre als Athener nicht möglich gewesen . . . Empedokles nicht . . . Heraklid nicht. Alle großen Musiker kommen fast von außen. Die athenische Tragödie ist nicht die höchste Form, die man denken könnte . . . wie gräßlich war es, daß der Kampf gerade zwischen Sparta und Athen ausbrechen mußte . . . Die geistige Herrschaft Athens war die Verhinderung jener Reformation. Man muß sich einmal dahinein denken, wo die Herrschaft noch gar nicht da war: notwendig war sie nicht, sie wurde es erst infolge der Perserkriege, d. h. erst nachdem es die physische politische Macht zeigte. Milet war z. B. viel begabter, Agrigent auch" ((II 2. 5 u. 10). Ein anderer Umstand, der zur gesellschaftlichen Verwirrung beitrug, war das Wüten der Pest in Athen (II 2. 5).

nach Sicherem". — „Nur wohin der Strahl des Mythus fällt, da leuchtet das Leben der Griechen; sonst ist es düster. Nun berauben sich die Philosophen des Mythus; aber wie halten sie es in dieser Düsterkeit aus? — Das Individuum, welches auf s i c h s e l b s t stehen will — da braucht es letzte Erkenntnisse, Philosophie. Die anderen Menschen brauchen langsam anwachsende Wissenschaft" (II 2.2). Sokrates ist „der spezifische Nicht-Mystiker" (I 1. 13); mit ihm beginnt eine neue „Daseinsform": der „Typus des theoretischen Menschen" (I 1. 15), der für das Wesen und die Entwicklung der abendländischen Wissenschaft von großer Bedeutung ist. Die moralische Voraussetzung für das neue theoretische Denken ist das sokratische Prinzip „nur der Wissende ist tugendhaft", das seine Parallele hat in einer neuen Kunstauffassung, im euripideischen Drama, „dessen oberstes Gesetz ungefähr so lautet: alles muß verständig sein, um schön zu sein" (I 1. 12).

Dadurch, daß der Wert einer Handlung von dem abhängig gemacht wird, was an ihr bewußt ist, verlieren die Menschen ihre natürliche Unbefangenheit: sie suchen ängstlich ihr Leben nach einer absoluten Norm einzurichten, da sie sich nicht mehr auf ihre Instinktsicherheit verlassen können. „Der unbefangene Blick auf die Menschen fehlt allen Sokratikern, die greuliche Abstrakta, „das Gute, das Gerechte" im Kopf haben" (II 2. 9). Sokrates erkennt, daß viele berühmte Männer „selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinkt treiben" (I 1. 13), und er verurteilt sie deswegen.

„Während bei allen produktiven Menschen der Instinkt gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist und das Bewußtsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer" (I 1. 13).

„Mit Sokrates beginnen die Lebensvirtuosen, Sokrates, der neuere Dithyramb, die neuere Tragödie, die Erfindung des Rhetors; der Rhetor ist eine griechische Erfindung! der späteren Zeit. Sie haben die „Form an sich" erfunden (und auch den Philosophen dazu). . . . Das ältere Griechentum hat seine Kräfte in der Reihe von Philosophen offenbart. Mit Sokrates bricht diese Offenbarung ab: er versucht sich selbst zu erzeugen und alle Tradition abzuweisen" (II 2. 6).

Wie ist es zu erklären, daß der Rationalismus gerade mit der Person des Sokrates aufkam? — Nietzsche vermutet, daß Sokrates seiner gesellschaftlichen Herkunft nach aus den niederen Volksschichten stammt, daß sich in ihm ein Re-

präsentant des untersten Standes verkörpert, der gegen das Willkürregiment der Aristokraten ankämpft. Gewisse Anhaltspunkte für diese Vermutung sind oben schon erwähnt: z. B. Ablehnung aller Tradition — ein typisches Merkmal aller aufsteigenden Stände und Klassen —; sodann die Abweisung der Vital- und Instinkt-Vorzüge zugunsten der Bewußtseinswerte — die höheren Rassen und Stände sind körperlich schöner gebaut und legen auf die vitalen Qualitäten einen höheren Wert als die niederen Rassen[9]) —; dazu kommt vor allem die sokratische Denkmethode, die Dialektik — diese erweist sich fast immer, auch in ihrer metaphysischen Bedeutung, als Kampfwaffe eines nach der Herrschaft strebenden Standes[10]).

„Gemessen an dem Gesetz des Lebens" ist die sokratische Gesinnung verglichen mit der tragischen Gesinnung ein Phänomen der décadence. Aber in ihr offenbart sich noch „eine starke Gesundheit und Kraft im ganzen Habitus, der Dialektik und Tüchtigkeit, Straffheit des wissenschaftlichen Menschen, . . . — die Gesundheit des Plebejers" (XV 432).

Die sokratische Gleichsetzung von Vernunft=Tugend=Glück ist keineswegs ein Besserungsmittel für die kranke Gesellschaft und das kranke Individuum: was die Philosophen als Mittel, als Rettung wählen, „ist selbst nur wieder ein Ausdruck der décadence — sie verändern deren Ausdruck, sie schaffen sie selbst nicht weg . . . Das grellste Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, das Leben hell, kalt, vorsichtig, bewußt, ohne Instinkt, im Widerstand gegen Instinkte war selbst nur eine Krankheit, eine andere Krankheit — und durchaus kein Rückweg zur „Tugend", zur „Gesundheit", zum „Glück" . . . Die Instinkte bekämpfen müssen — das ist die Formel für décadence: solange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt" (XII 2. 11).

[9]) „Sokrates gehörte, seiner Herkunft nach, zum niedrigsten Volk: Sokrates war Pöbel. Man weiß, man sieht es selbst noch, wie häßlich er war. Aber Häßlichkeit, an sich ein Einwand, ist unter Griechen beinahe eine Widerlegung. War Sokrates überhaupt ein Grieche? Die Häßlichkeit ist häufig genug der Ausdruck einer gekreuzten, durch Kreuzung gehemmten Entwicklung. Im anderen Fall erscheint sie als niedergehende Entwicklung. Die Anthropologen unter den Kriminalisten sagen uns, daß der typische Verbrecher häßlich ist: monstrum in fronte, monstrum in animo. Aber der Verbrecher ist ein décadent. War Sokrates ein typischer Verbrecher?" (XII 2. 3).

[10]) „Ist die Ironie des Sokrates ein Ausdruck von Revolte? von Pöbel-Ressentiment? genießt er als Unterdrückter seine eigene Ferozität in den Messerstichen des Syllogismus? rächt er sich an den Vornehmen, die er fasziniert? — Man hat als Dialektiker ein

Der Aufstieg der unteren Gesellschaftsschichten.

(Das „Wissen" aus Ressentiment).

Der Sokratismus hat die Wege gebahnt für die größte Revolution, deren Errungenschaften bis heute die abendländische Gesellschaft bestimmen. Der eigentliche Sklavenaufstand in großem Umfang beginnt mit dem Aufkommen des Christentums, dessen tiefere Ursachen in den damaligen sozialen Verhältnissen liegen. Die Entartung der Gesellschaft und damit auch der Religion (XV 1042) bleibt nicht allein auf Griechenland beschränkt, sondern sie greift auch auf das römische Imperium über. Auf der einen Seite der Gesellschaft erblicken wir die verhängnisvolle Instinktverwirrung und politische Willkür der herrschenden Stände, die immer stärker werdende Degeneration der römischen Cäsaren (XV 874), auf der andern Seite das zahlenmäßige Anwachsen der Unterdrückten, welche in ihrem ressentimentmäßigen Gefühlsdrang gegen die Aristokraten-Herrschaft ankämpfen. — Um das Wesen der christlichen Bewegung zu verstehen, müssen wir nochmals auf die Priesterherrschaft eingehen und diese in ihrer Entwicklung, soweit sie das Christentum betrifft, näher betrachten.

Es war die jüdische Priesterschaft, die den Anstoß zur Umwertung der Vitalitätswerte gab. Und das bedeutet nicht nur einen Angriff gegen die aristokratische Denk- und Wertungsweise, sondern auch gegen die aristokratische Gesellschaftsordnung.

„Die Geschichte Israels ist unschätzbar als typische Geschichte aller Entnatürlichung der Natur-Werte: Ursprünglich, vor allem in der Zeit des Königtums, stand auch Israel zu allen Dingen in der richtigen, d. h. natürlichen Beziehung. Sein Javeh war der Ausschonungsloses Werkzeug in der Hand; man kann mit ihm den Tyrannen machen; man stellt bloß, indem man siegt. Der Dialektiker überläßt seinem Gegner den Nachweis, kein Idiot zu sein: er macht wütend, er macht zugleich hilflos. Der Dialektiker depotenziert den Intellekt seines Gegners. — Wie ist Dialektik nur eine Form der Rache bei Sokrates?" (XII 2. 7). — „Ich habe zu verstehen gegeben, womit Sokrates abstoßen konnte: es bleibt um so mehr zu erklären, daß er faszinierte. — Daß er eine neue Art Agon entdeckte, daß er der erste Fechtmeister davon für die ersten Kreise Athens war, ist das eine. Er faszinierte, indem er an den agonalen Trieb der Hellenen rührte, — er brachte eine Variante in den Ringkampf zwischen jungen Männern und Jünglingen" (XII 2. 8).

druck des Machtbewußtseins, der Freude an sich, der Hoffnung auf sich", in ihm erwartete man Hilfe, ihm dankte man für errungene Siege und für das Glück in Viehzucht und Ackerbau. Noch bis in die Zeit des Propheten Jesaias hielt das Volk am Ideal eines Königs fest, der ein guter Soldat und ein strenger Richter ist. Aber infolge der Anarchie im Innern, der Assyrer von außen, blieb jede Hoffnung auf Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes unerfüllt. „Der alte Gott konnte nichts mehr von dem, was er ehemals konnte. Man hätte ihn fahren lassen sollen. Was geschah? Man veränderte seinen Begriff. — Javeh der Gott der „Gerechtigkeit", — n i c h t mehr eine Einheit mit Israel, ein Ausdruck des Volks-Selbstgefühls: nur noch ein Gott unter Bedingungen . . . Sein Begriff wird ein Werkzeug in den Händen priesterlicher Agitatoren, welche alles Glück nunmehr als Lohn, alles Unglück als Strafe für Ungehorsam gegen Gott, für „Sünde" interpretieren: jene verlogenste Interpretations-Manier einer angeblich „sittlichen Weltordnung", mit der, ein für allemal, der Naturbegriff „Ursache" und „Wirkung" auf den Kopf gestellt ist . . . Ein Gott, der fordert, — an Stelle eines Gottes, der hilft, der Rat schafft, der im Grunde das Wort ist für jede glückliche Inspiration des Muts und des Selbstvertrauens . . . die Moral nicht mehr Ausdruck der Lebens- und Wachstumsbedingungen eines Volkes, nicht mehr sein unterster Instinkt des Lebens, sondern abstrakt geworden, Gegensatz zum Leben geworden" (XIII 25).

Durch die politische Schwächung des einst so tapferen Judenvolkes und infolge der zunehmenden Ohnmacht gegen die neuen Eroberer und kriegerischen Herrenvölker hat sich der jüdische Haß ins Unermeßliche gesteigert. Nach der politischen Unterwerfung blieb den Juden nichts anderes mehr übrig, als sich und ihre hervorragenden Fähigkeiten auf die Kontemplation und die geistige Betätigung zu beschränken, und so wurden sie allmählich zu einem „wahrhaft priesterlichen Volke", das sich mit einem geistigen Ersatz zu trösten wußte und sich durch Täuschung und „Schauspielerei", d. h. mit geistigen Mitteln gegen seine kriegerischen Herren zu wehren verstand[11]). Und endlich gelang es ihnen auch, dadurch zur Geltung zu kommen, daß sie die Umwälzung durch das Christentum geistig vorbereiteten.

„Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut-vornehm-mächtig-schön-glücklich-gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich, „die Elenden sind allein die Guten, die Leidenden, Ent-

[11]) Nietzsche führt die Tatsache, daß auch heute noch die bedeutendsten Berufsschauspieler von der jüdischen Rasse gestellt werden, auf das oben erwähnte Schicksal der Juden zurück und auf die Eigenschaften, mittels derer sie sich gesellschaftlich zur Geltung brachten (VII 361).

behrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit, — dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!" (X 1. 7). Diese radikale Umwertung kam allen niedrigen und unterdrückten Ständen zugute; damit haben sich die Juden, die Nietzsche keineswegs zu den dekadenten, sondern zu den lebenskräftigsten und wertvollsten Rassen zählt (XIII 24), auf die Seite der untersten Gesellschaftschichten gestellt, um sich selber gegen die kriegerisch-aristokratische Herrschaft durchzusetzen. Nachdem die niederen Stände die jüdischen Wertschätzungen übernommen hatten, vollzog sich unter den Führern der aufständischen Bewegung eine Veränderung und abermals eine Umwertung zugunsten der Revolution:

Der christliche Priesterinstinkt, der den jüdischen Priester „als Realität" nicht mehr ertrug, machte „die Erfindung einer noch abgezogeneren Daseinform" (XIII 27).

„Aus dem Stamm jenes Baumes der Rache und des Hasses, des jüdischen Hasses — des tiefsten und sublimsten, nämlich Ideale schaffenden, Werte umschaffenden Hasses . . . — wuchs eine neue Liebe, die tiefste und sublimste aller Arten Liebe": nicht etwa als „Verneinung jenes Durstes nach Rache", sondern als dessen Blüte und Krone. Auf dem Umweg der christlichen „Erlösung" ist das letzte Ziel der sublimen Rachsucht erreicht (X 1. 8). Von nun an beginnt die Herrschaft der „Moral"[12]).

„Was ist eigentlich Moral? — Der Instinkt der décadence; es sind die Erschöpften und Enterbten, die auf diese Weise Rache nehmen" (XV 461). Die ursprüngliche Wertungsweise „gut" und „schlecht" wird von der christlichen Moral umgekehrt zu „gut" und „böse"; und zwar wird der vornehme Mensch der sich für „gut" hält, zum „bösen" Menschen umgewertet, während der ehemalige „schlechte" Mensch von nun an für „gut" gilt. Das Christentum hat aus Ressenti-

[12]) Für Nietzsche ist „Moral" nicht ein formaler Geltungsbegriff, der sich mit verschiedenem Inhalt füllen kann, sondern ein Individualbegriff, der eine historische Einmaligkeit ausdrückt. Die Reduktion der Allgemeinbegriffe „Moral", „Religion" usw. auf bestimmte Individualbegriffe (z. B. wenn unter „Moral" nur die christlichen Wertschätzungen verstanden werden) hat für polemische und propagandistische Zwecke eine große Bedeutung (z. B. bei Nietzsche und bei Marx).

ment „den bösen Feind" konzipiert und zu dem Grundbegriff des „Bösen" ein Gegenstück, den „Guten" ausgedacht — sich selbst! (X 1. 10). Damit haben die untersten Gesellschaftsschichten, d. h. die instinktiv Minderwertigen über die vornehme Wertungsweise gesiegt und die herrschaftliche Rangordnung von ihrem Wertmaß aus bestimmt.

Da ihre Macht- und Rachsucht in ihrem Erdenleben nicht befriedigt werden kann, haben sie ein Jenseits erfunden, wo ihre Wünsche die Erfüllung finden sollen. „Diese Schwachen — irgendwann einmal nämlich wollen auch S i e die Starken sein, es ist kein Zweifel, irgendwann soll auch i h r „Reich" kommen — „das Reich Gottes" heißt es schlechtweg bei ihnen" (X 1. 15), wo es den Starken schlecht geht und den Schwachen gut, und wo sie sich freuen können beim Anblick der Qualen, welche ihre Herren, die Starken, in der Hölle zu erdulden haben. Sie haben den Begriff der „ G l e i c h w e r t i g k e i t d e r M e n s c h e n vor Gott" eingeführt, mit anderen Worten: die Starken durften vor Gott auch nicht mehr gelten als die Schwachen[13]); „man verbot Handlungen und Gesinnungen, welche, an sich, zu den Prärogativen der Starkgeratenen gehören, — wie als ob sie an sich des Menschen unwürdig wären. Man brachte die Tendenz der starken Menschen in Verruf, indem man die Schutzmittel des Schwächsten (auch gegen sich Schwächsten) als Wert-Norm aufstellte" (XV 871). Damit begann aber die Normalisierung des menschlichen Wesens, die in allen späteren Gleichheitslehren wiederkehrt (XV 765).

Die Organisatoren der christlichen Bewegung, die Priester, charakterisieren selber ihre soziale Stellung, indem sie sich zum ersten Mal als „Hirten" bezeichnen im Gegensatz zum kriegerisch-aristokratischen Herrschaftstypus, dem „Herren": ersterer ist das Mittel zur Erhaltung der Herde"; letzterer empfindet sich als Zweck, für den die „Herde" da ist (XV. 902). Der Priester hat als Hirt mit der Herde bestimmte Wesenszüge gemeinsam, z. B. das Ressentiment der „Schlechtweggekommenen"; anderseits unterscheidet er sich aber wesentlich von seiner Herde: er muß stärker sein als andere, damit „er das Vertrauen und die Furcht der Kranken hat, damit er ihnen Halt, Widerstand, Stütze, Zwang, Zuchtmeister, Tyrann, Gott sein kann". Er verteidigt seine Herde gegen die „Gesunden"; „er muß der natürliche Widersacher und Verächter aller

[13]) N. hat eine Anzahl von christl. Gedanken zusammengestellt, die Zeugnis geben von der Gedankenwelt der minderwertigen Gesellschaftsschichten. Z. B. (Paulus Kor. I 20 ff): „was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß es zuschanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet, und das da nichts ist, daß es zu nichte mache, was etwas ist. Auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme" usw.; oder „Wehe dem, der eines der Kleinen ärgert, die an mich glauben, . . ." (Mark. 9,42) (XIII 45).

rohen, stürmischen, zügellosen, harten, gewalttätig-raubtierhaften Gesundheit und Mächtigkeit sein" (X 3. 15).

Um seine Machtstellung zu sichern, bereichert er das Wissen mit einer Reihe von Glaubensformen und -inhalten, die für die Befriedigung der seelischen und geistigen Bedürfnisse der Herde notwendig sind: z. B. die „Willensfreiheit", die „Sünde", das „Schuldbewußtsein", das „Erlösungsbedürfnis" usw.

Die Herde würde sich unter dem Druck des Ressentiment, das sich beständig ansammelt, in die wildeste Anarchie auflösen, wenn der Priester nicht mit psychotechnischen Mitteln vorgebeugt hätte. Darin liegt die nützliche Bedeutung des Priesters: er ist der „Richtungs-Veränderer des Ressentiment". Jeder Leidende nämlich sucht instinktiv zu seinem Leid eine Ursache, eine schuldigen Täter, an dem er seine Affekte entladen kann. Für die Affekt-Entladung, die der Leidende als eine Erleichterung und Betäubung empfindet, hat der Priester Sorge getragen, indem er überzeugt, daß nicht Irgendjemand-anderer, sondern der Leidende selber an seinem Leid schuld ist (X 3. 15).

Der Mensch führt nun seinen Kampf gegen seine eigenen Triebe und Leidenschaften, er findet den „bösen Feind in seinem „Innern". Diejenigen Triebe, welche die Hellenen einst als „Eris", als „Eros" u. a. vergöttlichten, werden jetzt durch den „Teufel" personifiziert (VI 76). Der Alpdruck des Sünden- und Schuldbewußtseins, die Angst vor der „ewigen Verdammnis" bewirken eine Sehnsucht nach „Erlösung". Das Erdenleben gilt nur noch als Durchgangsstadium und Vorbereitung für das Jenseits; die Erde wird zur Marterstätte. Erst das Christentum war es, „das aus dem Sterbebett ein Marterbett gemacht hat" (VI 77).

Der typische Vertreter der christlichen Priesterschaft ist der Apostel P a u l u s, der nach Nietzsches Auffassung die Christusbotschaft gefälscht hat. Christus, der eigentlich eine „buddhistische Friedensbewegung" im Abendland gründen wollte, und zwar einen Buddhismus, zu dem die untersten Gesellschaftsschichten den Anstoß geben sollten, „hatte den Begriff „Schuld" selbst abgeschafft, — er hat jede Kluft zwischen Gott und Mensch geleugnet." Seit Paulus aber wurde das Schuldopfer eingeführt, und „zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer der Unschuldigen für die Sünden der Schuldigen![14]) . . . Von nun an tritt schrittweise in den Typus des Erlösers hinein: die Lehre vom Gericht und von der Wiederkunft, die Lehre vom Tod als einem Opfertode, die Lehre von der Auferstehung, mit der der ganze Begriff „Seligkeit", die ganze und einzige Realität des Evangeliums, eskamotiert ist — zugunsten eines Zustandes n a c h dem Tode!" (XIII 41). Der christliche Priester fälschte auch die Geschichte Israels um, damit sie als

[14]) Jesus, „dieser heilige Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestoßenen und „Sünder" . . . gegen die herrschende Ordnung aufrief . . .war ein politischer Verbrecher. Dies brachte ihn ans Kreuz: der Beweis dafür ist die Aufschrift des Kreuzes. Er starb für s e i n e Schuld, — es fehlt jeder Grund dafür, so oft es auch behauptet worden ist, daß er für die Schuld anderer starb" (XIII 27).

Vorgeschichte für seine Tat erscheine: „alle Propheten haben von seinem „Erlöser" geredet."

„Mit Paulus wollte nochmals der Priester zur Macht, — er konnte nur Begriffe, Lehren, Symbole brauchen, mit denen man Massen tyrannisiert, Herden bildet." Dem Christentum entlehnte später Mohammed „die Erfindung des Paulus, sein Mittel zur Priester-Tyrannei zur Herdenbildung: den Unsterblichkeits-Glauben — d. h. die Lehre vom Gericht" (XIII 42).

Die schnelle Ausbreitung des Christentums war deswegen möglich, weil es nicht an eine Nation gebunden war, weil es seinem Wesen nach international war; denn niedrige Volksschichten und unterdrückte Stände gab es auch damals massenweise in jedem Staat (XIII 51), sodaß sie sich schnell zu einer politischen Erlösungsaktion zusammenfanden.

Das Ergebnis der Revolution war eine Umschichtung der Gesellschaft ohne Veränderung der gesellschaftlichen Struktur — an die Stelle der alten aristokratischen Rangordnung trat die hierarchische Ordnung, oder in den meisten Fällen regierten beide nebeneinander —; „die „Herren" sind abgetan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt. Man mag diesen Sieg zugleich als eine Blutvergiftung nehmen, er hat die Rassen durcheinander gemengt —" (X 1. 9). Der eigentliche Erfolg der Revolution zeigt sich vor allem in der neuen Wertrangordnung, die bis auf den heutigen Tag das abendländische Denken beherrscht, die Philosophie und Wissenschaft nicht ausgenommen.

II. TEIL.

Der folgende II. Teil gliedert das Problem der Wissenssoziologie unter wissensformalen Gesichtspunkten. Um von Nietzsches Gedankenwelt eine einigermaßen totale Vorstellung zu gewinnen, müssen wir der Darstellung noch eine kurze Betrachtung der Entstehung der „Bewußtheit" vorausschicken.

Bewußtheit.

Nach Nietzsches Auffassung hat sich die Selektionstheorie Darwins nicht bestätigt. Die Lebewesen entwickeln sich nicht vom Niederen zum Höheren, sondern alle entwickeln sich durcheinander. „Die reichsten und komplexesten Formen — denn mehr besagt das Wort „höherer Typus" nicht — gehen leichter zugrunde: nur die niedrigsten halten eine scheinbare Unvergänglichkeit fest. Erstere werden selten erreicht und halten sich mit Not oben: letztere haben eine kompromittierende Fruchtbarkeit für sich" (XV 684). Ebenso

kann man auch keinen „Fortschritt" in der menschlichen Gattung feststellen. Wohl werden höhere Typen erreicht, aber sie halten sich nicht. Der höhere Typus „Mensch" ist ein Glücksfall; er ist extrem und deshalb größeren Gefahren ausgesetzt[15]); „das Genie ist die sublimste Maschine, die es gibt, folglich die zerbrechlichste". Die Schwachen rotten sich aus Furchtsamkeit zusammen und bilden im Verhältnis zum Starken die Ueberzahl. Der höhere Typus, der Starke, ist schwach, wenn er organisierte Herdeninstinkte gegen sich hat. Der Herdentypus ist auf seine Sicherheit bedacht und entwickelt deswegen Fähigkeiten, die ihn vor der Gefahr schützen: nämlich List und Klugheit. Er hat immer m e h r G e i s t als der Starke. Die Herdennaturen sind darauf bedacht, ihre Kampfwerkzeuge so gut wie möglich auszubilden, d. h. sie legen ihre Hauptbeschäftigung in die Verstandstätigkeit. Dadurch entwickelt sich die Bewußtheit immer stärker und stärker.

Wie ist das Problem des Sich-Bewußtwerdens soziologisch näher zu erklären? „Wir könnten denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls „handeln" in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das alles nicht uns „ins Bewußtsein zu treten". Das ganze Leben wäre möglich, ohne daß es sich gleichsam im Spiegel sähe". — Es ist wahrscheinlich, daß „die Feinheit und Stärke des Bewußtseins immer im Verhältnis zur Mitteilungsfähigkeit eines Menschen (oder Tieres)" steht, die Mitteilungsfähigkeit wiederum im Verhältnis zur Mitteilungsbedürftigkeit. In denjenigen Rassen, die durch Bedürfnis und Not lange gezwungen waren, sich mitzuteilen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen, hat sich allmählich ein Ueberschuß dieser Kraft und Kunst der Mitteilung aufgehäuft. Wenn diese Beobachtung richtig ist, so darf weiter vermutet werden, daß das „Bewußtsein überhaupt sich nur unter dem Drucke des Mitteilungsbedürfnisses entwickelt" hat (insonderheit zwischen Befehlenden und Gehorchenden); „erst als s o z i a l e s Tier lernte der Mensch seiner selbst bewußt werden". Der einsiedlerische und raubtierhafte Mensch hätte des „Bewußtseins" nicht bedurft; das Bewußtsein gehört eigentlich nicht zur Individualexistenz des Menschen, vielmehr zu dem, was an ihm „Gemeinschafts- und Herdennatur" ist. Darum kann der Mensch nur das Nichtindividuelle, sein „Durchschnittliches", zum Bewußtsein bringen. „Daß uns unsere Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst ins Bewußtsein kommen — wenigstens ein Teil derselben —, das ist die Folge eines furchtbaren langen, über dem Menschen waltenden „Muß" . . . Die Entwicklung der Sprache und die Entwicklung des Bewußtseins (n i c h t der Vernunft, sondern allein des Sich-bewußt-werdens der Vernunft) gehen Hand in Hand . . ." (VII 354).

Moral.

Die „Moral" betrachten wir als die Ur-Wissensform; sie geht allen andern Kulturformen stileinheitlich voraus und ist in ihnen wirksam.

[15]) Auch der Krieg wird um so weniger zum Auslesefaktor, je mehr der Werkzeug-Krieg zunimmt; Waffen sind ein Erzeugnis des Intellekts.

In der „vormoralischen Periode" der ersten Menschheitsphase (vgl. oben S. 9) als der Imperativ „erkenne dich selbst!" noch unbekannt war, wurde „der Wert oder Unwert einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet"; es war „die rückwirkende Kraft des Erfolgs oder Mißerfolgs, welche den Menschen anleitete, gut oder schlecht von einer Handlung zu denken" (IX 32).

Dann folgte (in der zweiten und später auch in der dritten Phase) die eigentlich „moralische Periode": man ließ „nicht mehr die Folgen, sondern die Herkunft der Handlung über ihren Wert entscheiden". Diese Auffassung steht in engem Zusammenhang mit der Entstehung des Staates (V 99). Dadurch, daß ein mächtiges Volk ein schwächeres unterwirft und ihm Gesetze vorschreibt, entsteht der Staat. Die Herrscher, die über die Unterworfenen regieren, setzen sich selber und alle ihre Handlungsweisen als „gut" an.

„Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich gut: und gerade dann fühlen und nennen ihn die anderen, an denen er seine Macht auslassen muß, böse!" (VI 189). Der Moralität geht also der politische Zwang voraus, ja sie selber ist noch eine Zeitlang Zwang. — „Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinkt: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft — und heißt nun Tugend" (V 99). „Sittlichkeit ist nichts anderes als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen . . . Was ist Herkommen? Eine höhere Autorität, welcher man gehorcht, nicht weil sie das uns N ü t z l i c h e befiehlt, sondern weil sie b e f i e h l t. — Wodurch unterscheidet sich dies Gefühl vor dem Herkommen von dem Gefühl der Furcht überhaupt? Es ist die Furcht vor einem höheren Intellekt, der da befiehlt, vor einer unbegreiflichen Macht, vor etwas mehr als Persönlichem, — es ist Aberglaube in dieser Furcht". Wer sich über die Sitten erheben wollte, mußte „Gesetzgeber und Medizinmann und eine Art Halbgott werden: d. h. er mußte S i t t e n machen" (VI 9).

Demnach vergreift man sich sehr, „wenn man die Strafgesetze eines Volkes studiert, als ob sie ein Ausdruck seines Charakters wären; die Gesetze verraten nicht das, was ein Volk ist, sondern das, was ihm fremd, seltsam, ungeheuerlich, ausländisch erscheint. Die Gesetze beziehen sich auf die Ausnahmen der Sittlichkeit der Sitte; und die härtesten Strafen treffen das, was der Sitte des Nachbarvolkes gemäß ist" (VII 43). Sobald ein unterworfenes Volk sich an den Zwang eines Gesetzes gewöhnt hat, vergißt es im Laufe der Zeit den Zwang und das Gesetz wird als notwendige Sitte empfunden. Man kann dann sagen, daß die sittlichen Hauptgebote, die ein

Volk sich immer wieder lehren und vorpredigen läßt, in Beziehung zu seinen Hauptfehlern stehen (VI 165).

Das Wesentlichste an der Moral ist, daß „die moralischen Wertbezeichnungen überall zuerst auf Menschen und erst abgeleitet und spät auf Handlungen gelegt worden sind". — Die Eroberer-rasse ist die vornehme Art Mensch, sie fühlt sich als wertbestimmend, „sie hat nicht nötig, sich gut heißen zu lassen, sie urteilt ‚was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich', sie weiß sich als das was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist werte-schaffend. Alles, was sie an sich kennt, ehrt sie: eine solche Moral ist Selbstverherrlichung. Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Span-nung, das Bewußtsein eines Reichtums, der schenken und abgeben möchte: — auch der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Ueberfluß von Macht erzeugt. Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat" (IX 260).

Durch die Sklavenaufstände tritt allmählich die Moral der Unterdrückten in Konkurrenz mit den Wertschätzungen der vor-nehmen Rassen, sodaß zwei Grundtypen sich gegenüber stehen: die Herren-Moral und die Sklaven-Moral.

In der ersten Art Moral bedeutet der Gegensatz „gut" und „schlecht" so viel wie „vornehm" und „verächtlich": „Verachtet wird der Feige, der Aengstliche, der Kleinliche, der an die enge Nützlichkeit Denkende; ebenso der Mißtrauische mit seinem un-freien Blick, der Sich-Erniedrigende, die Hunde-Art von Mensch, welche sich mißhandeln läßt, der bettelnde Schmeichler, vor allem der Lügner: — es ist ein Grundglaube aller Aristokraten, daß das gemeine Volk lügnerisch ist. „Wir Wahrhaftigen" — so nannten sich im alten Griechenland die Adligen. — Es steht anders mit dem zweiten Typus der Moral, der Sklaven-Moral. Gesetzt, daß die Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden, Unfreien, Ihrer-selbst-Un-gewissen und Müden moralisieren: was wird das Gleichartige ihrer moralischen Wertschätzungen sein? Wahrscheinlich wird ein pessi-mistischer Argwohn gegen die ganze Lage des Menschen zum Aus-druck kommen, vielleicht eine Verurteilung des Menschen mitsamt seiner Lage. Der Blick der Sklaven ist abgünstig für die Tugenden des Mächtigen: er hat Skepsis und Mißtrauen, er hat Feinheit des Mißtrauens gegen alles „Gute", was dort geehrt wird —, er möchte sich überreden, daß das Glück selbst dort nicht echt sei. Um-gekehrt werden die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht über-gossen, welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern: hier kommt das Mitleiden, die gefällige hilfsbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiß, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren — denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklaven-Moral ist wesentlich Nützlichkeits-Moral. Hier ist der Herd jenes berühmten Gegensatzes ‚gut" und „böse" — ins Böse

wird die Macht und Gefährlichkeit hinein empfunden, eine gewisse Fruchtbarkeit, Feinheit und Stärke, welche die Verachtung nicht aufkommen läßt. Nach der Sklaven-Moral erregt also der „Böse" Furcht; nach der Herren-Moral ist es gerade der „Gute", der Furcht erregt und erregen will, während der „schlechte" Mensch als der verächtliche empfunden wird. Der Gegensatz kommt auf die Spitze, wenn sich gemäß der Sklavenmoral-Konsequenz, zuletzt auch noch an den „Guten" dieser Moral ein Hauch von Geringschätzung hängt — sie mag leicht und wohlwollend sein —, weil der Gute innerhalb der Sklaven-Denkweise jedenfalls der ungefährliche Mensch sein muß: er ist gutmütig, leicht zu betrügen, ein bißchen dumm vielleicht, un bonhomme. Ueberall, wo die Sklaven-Moral zum Uebergewicht kommt, zeigt die Sprache eine Neigung, die Worte „gut" und „dumm" einander zu nähern. — Ein letzter Grundunterschied: das Verlangen nach Freiheit, der Instinkt für das Glück und die Feinheiten des Freiheitsgefühls gehört ebenso notwendig zur Sklaven-Moral und -Moralität, als die Kunst und Schwärmerei in der Ehrfurcht, in der Hingebung, das regelmäßige Symptom einer aristokratischen Denk- und Wertungsweise ist" (IX 260).

Das größte Verhängnis in der moralischen Periode brachten die sklavenhaften Wertschätzungen der Herdennaturen mit sich: man interpretierte nämlich die Herkunft einer Handlung als Herkunft aus einer A b s i c h t, man kam überein, daß der Wert einer Handlung im Werte ihrer Absicht belegen sei. Dadurch, daß der Wert oder Unwert einer Handlung vom Impuls der Bewußtheit d. h. vom freien Willen abhängig gemacht wurde, konnte der Mensch für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden.

Die Erfindung des f r e i e n W i l l e n s kann nur aus politischen Bestrebungen erklärt werden. Ueberall, wo Verantwortlichkeiten gesucht werden, kommt ein neuer Herrschaftscharakter zum Ausdruck, der die Menschen auf die sublimste Art abhängig machen will; es ist der Instinkt des Strafen- und Richten-wollens, der da sucht.

„Die Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, d. h. des Schuldig-finden-wollens. Die ganze alte Psychologie, die Willenspsychologie hat ihre Voraussetzung darin, daß deren Urheber, die Priester an der Spitze alter Gemeinwesen, sich ein Recht schaffen wollten . . . Die Menschen werden „frei" gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können — um schuldig werden zu können: folglich mußte jede Handlung als gewollt, der Ursprung jeder Handlung im Bewußtsein liegend gedacht werden" (XII 6.7).

Durch die Verantwortlichkeit konnten die Gemeinwesen der Herde in Ordnung gehalten werden; — aber das „Auftreten der moralischen Skrupel", d. h. das Bewußtwerden der Werte, nach denen man handelt, verrät eine gewisse Krankhaftigkeit; „starke Zeiten und Völker reflektieren nicht

über ihr Recht, über Prinzipien zu handeln, über Instinkt und Vernunft. Das Bewußtwerden ist ein Zeichen davon, daß die eigentliche Moralität, d. h. die Instinkt-Gewißheit des Handelns, zum Teufel geht" (XV 423).

Heute, in der außermoralischen Periode soll eine neue Wertschätzung gelehrt werden, „daß gerade in dem, was nicht absichtlich an einer Handlung ist, ihr entscheidender Wert belegen sei, und daß alle ihre Absichtlichkeit, alles, was von ihr gesehen, gewußt, „bewußt" werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehört, — welche, wie jede Haut, etwas verrät, aber mehr noch verbirgt" (IX 32).

Die Lehre von der Willensfreiheit hat eine eigenartige Perspektive: Jeder hält sich dort am meisten für frei, wo sein Lebensgefühl am größten ist, bald in der Leidenschaft, bald in der Pflicht, bald in der Erkenntnis, bald im Mutwillen; also wo jeder am festesten gebunden ist. „Das, wodurch der einzelne Mensch stark ist, worin er sich belebt fühlt, meint er unwillkürlich, müsse auch immer das Element seiner Freiheit sein: er rechnet Abhängigkeit und Stumpfsinn, Unabhängigkeit und Lebensgefühl als notwendige Paare zusammen. — Hier wird eine Erfahrung, die der Mensch im gesellschaftlich-politischen Gebiete gemacht hat, fälschlich auf das allerletzte metaphysische Gebiet übertragen: dort ist der starke Mann auch der freie Mann, dort ist lebendiges Gefühl von Freude und Leid, Höhe des Hoffens, Kühneit des Begehrens, Mächtigkeit des Hassens, das Zubehör der Herrschenden und Unabhängigen, während der Unterworfene, der Sklave gedrückt und stumpf lebt" (V 2.9).

Die Sehnsucht nach Freiheit der Unterdrückten ist ursprünglich eine Empfindung, die nur durch die politische Lage bedingt ist; der Priester aber übersetzt diese Empfindung in die moralische Sphäre und sorgt gleichzeitig für eine Befriedigung des Freiheitsbedürfnisses. Er versteht es, das dumpfe Dasein als Schuld zu interpretieren; schon die bloße physische Existenz wird zur „Erbsünde": auf dem Leben der unterworfenen Rasse soll ein von Natur selbstverständlicher Alpdruck lasten, der im Wesen der Dinge metaphysisch begründet liegt. Der leidende Herdenmensch, der nach Gründen für sein Leiden begehrlich ist — Gründe erleichtern —, der auch begehrlich ist nach Hilfsmitteln und Narkosen, wird vom Priester, „der das Verborgene weiß" dahin beraten: er solle die „Ursache" und Schuld seines Leidens in sich und in der Vergangenheit seines Standes suchen. Der Unterworfene soll sein Leiden als einen Strafzustand verstehen (X 3.20). Man spricht von nun an von der „wohlverdienten Strafe", von der „strafenden Ge-

rechtigkeit", d. h. zwischen Schuld und Unglück wird eine „adäquate Relation" angesetzt (VI 78). Der Priester hat es fertiggebracht, die Leidenden die niedern Stände, die Arbeitssklaven oder Gefangenen politisch zufrieden zu stellen, indem er ihre verhaßten Dinge anders benannte und als Wohltat hinstellte. Er verordnete gegen die Depressions-Zustände ein heilbringendes Rezept: die machinale Tätigkeit. „Man nennt heute diese Tatsache, etwas unehrlich. „den Segen der Arbeit".

Die Erleichterung besteht darin, daß das Interesse des Leidenden grundsätzlich vom Leiden abgelenkt wird . . . Die machinale Tätigkeit und was zu ihr gehört — wie die absolute Regularität, der pünktliche besinnungslose Gehorsam, das Ein-für-allemal der Lebensweise, die Ausfüllung der Zeit, eine gewisse Erlaubnis, ja eine Zucht zur „Unpersönlichkeit", zum Sich-selbst-Vergessen, zur „incuria sui" —: wie gründlich, wie fein hat der asketische Priester sie im Kampfe mit dem Schmerz zu benützen gewußt! — Ein noch geschätzteres Mittel im Kampf mit der Depression ist die Ordinierung einer kleinen Freude . . . die häufigste Form, in der die Freude dergestalt als Kurmittel ordiniert wird, ist die Freude des Freude-Machens (als Wohltuen, Beschenken, Erleichtern, Helfen, Zureden, Trösten, Loben, Auszeichnen); der asketische Priester verordnet damit, daß er „Nächstenliebe" verordnet, im Grunde eine Erregung des stärksten lebensbejahenden Triebes, wenn auch in der vorsichtigsten Dosierung, — des Willens zur Macht" (X 3.18).

Es gibt einen Wandel in der moralischen Interpretation der Triebe und Leidenschaften: An sich hat jeder Trieb keinen moralischen Charakter. Aber die Neutralität der Triebe wird aufgehoben, dadurch, daß die verschiedenen Völker zugunsten ihrer politischen Situation die Triebe moralisch abschätzen. So haben die älteren Griechen den Neid für wohltätiger empfunden (vgl. oben S. 28 f.) als wir. Ebenfalls waren sie verschieden von uns in der Abschätzung der Hoffnung: man empfand sie als blind und tückisch (man wollte von der Zukunft „wissen", nicht „hoffen"; man kannte auch die tückische Zweideutigkeit der Orakel). Erst die Christen hielten die „Hoffnung" für eine Tugend. Es ist für Sklavennaturen überhaupt typisch, daß sie am stärksten an die Hoffnung glauben, denn sie haben als Unterworfene und Unzufriedene diese Tugend in einem größeren Maße nötig als die Herrenschicht. — Den Zorn haben die Juden anders empfunden als wir; „sie haben ihren zornigen heiligen Jehova nach ihren zornigen heiligen Propheten gebildet" (VI 38). — Bei den Griechen galt das

Mitleiden als Schwäche, als krankhafter Affekt (VI 134); sie verachteten Aeußerungen des Schmerzes, Tränen, Klagen, Vorwürfe, Gebärden der Demütigung (VI 157). Im Grunde ist die Sekpsis gegen das Leiden nur „eine Attitude der aristokratischen Moral" (IX 46). — Auch „solche Phantome, wie die Würde des Menschen, die Würde der Arbeit, sind die dürftigen Erzeugnisse des vor sich selbst versteckenden Sklaventums" (I 2. S. 210). Die Griechen empfanden die Arbeit und die Sklaverei als eine Schmach und Scham.

Auch die aristokratischen Menschen können Lust zu einer Arbeit bekommen, aber „sie haben viel Langeweile nötig, wenn ihnen ihre Arbeit gelingen soll" (VII 42). In jedem Falle haben sie eine Abneigung gegen die mechanische und vor allem dauernde Arbeit. Die harte Arbeitssamkeit verbraucht außerordentlich viel Nervenkraft und „entzieht dieselbe dem Nachdenken, Grübeln, Träumen, Sorgen, Lieben, Hassen, sie stellt ein kleines Ziel immer vor's Auge und gewährt leichte und regelmäßige Befriedigungen. So wird eine Gesellschaft, in der fortwährend hart gearbeitet wird, mehr Sicherheit haben: und die Sicherheit betet man jetzt als die oberste Gottheit an" (VI 173).

— Der unbedingte Wille, nur moralische Werte gelten zu lassen, ist ein „Wille zum Untergang", zum mindesten „ein Zeichen tiefster Erkrankung, Müdigkeit, Mißmutigkeit, Erschöpfung, Verarmung an Leben, — denn vor der Moral (insonderheit christlichen, d. h. unbedingten Moral) muß das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil Leben etwas essentiell Unmoralisches ist" (I 1. Vorw. 5). Der Christ erweist sich als „eine übertreibende Form der Selbstbeherrschung: um seine Begierden zu bändigen, scheint er nötig zu haben, sie zu vernichten oder zu kreuzigen" . . . Aber die natürlichen Hänge befriedigen sich doch, unter einer neuen Form der Interpretation (XV 228).

Infolge der Herrschaft der Herde sind einige Moraltheorien zur Geltung gekommen, die nach Nietzsches Auffassung typische Erzeugnisse der décadence bzw. der Herdengesinnung sind[16]): z. B. der Moralismus.

„Das Auftreten der Moralisten gehört in die Zeiten, wo es zu Ende geht mit der Moralität. — Der Moralist ist ein Auflöser der moralischen Instinkte, so sehr er deren Wiederhersteller zu sein glaubt. — Das, was den Moralisten tatsächlich treibt, sind

[16]) Ueber die engen Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Ereignissen und triebhaften Vorgängen (d. h. zwischen soziolog. und psycholog. Faktoren) vgl. oben S. 30. Beide Faktorenreihen lassen sich bei Nietzsche nicht trennen, weil sich die Reihen einander bedingen: jedem sozialen Ereignis korrespondiert ein psychisches und umgekehrt.

nicht moralische Instinkte, sondern Instinkte der décadence", die über die Instinkt-Moral starker Rassen und Zeiten Herr werden wollen (— der Moralist empfindet das Unsicherwerden der Instinkte als „Korruption") (XV 423). „Die Moral um der Moral willen" ist ebenso wie l'art pour l'art ein décadence-Prinzip, das auf der tiefsten Stufe der Entnaturalisierung auftritt und als letzter Wert einer Kultur erscheint (XV 298).

Ueberall wo auch die hedonistische Perspektive in den Vordergrund tritt, darf man auf tiefe „Verarmung an Leben" (XV 701), auf „Leiden und eine gewisse Mißratenheit" schließen (XV 781). Insgleichen ist es ein Zeichen von „Rückgang, wenn eudämonistische Wertmaße als oberste zu gelten anfangen" (XV 222). — Der Utilitarismus, der aus England stammt, ist der „Plebejismus der modernen Ideen" (IX 253); er ist erst möglich bei einem Niedergang aristokratischer Werturteile (X 1.2).

Nur der Pöbel faßt am Handeln vorerst die Folgen ins Auge; er denkt zu allererst bewußt an den Vorteil bzw. Nachteil eines Handlungsausgangs, weshalb er „unbewußt" mit „dumm" und „schlecht", „gut" (das ist bewußt) mit „nützlich und angenehm" identifiziert (IX 190).

Religion.

Die Göttervorstellungen verändern sich mit der gesellschaftlichen Entwicklung. Der Uebergang vom Unmenschlichen zur Vermenschlichung des Götterbildes beginnt mit dem Aufkommen des griechischen Wettkampfes:

Als die Griechen das Standbild des Siegers in den Tempelhöfen aufstellten und „der fromme Besucher des Tempels sein Auge wie seine Seele an diesen unumgänglichen Anblick menschlicher Schönheit und Ueberkraft gewöhnen mußte, so daß, bei der räumlichen und seelischen Nachbarschaft, Mensch- und Gottverehrung ineinander überklangen: da erst verliert sich auch die Scheu vor der eigentlichen Vermenschlichung des Götterbildes, und der große Tummelplatz für die große Plastik wird aufgetan" (V 1.222).

Allmählich wird der Gegensatz zwischen Gott und Mensch gänzlich aufgehoben, so daß die Griechen in den homerischen Göttern gleichsam nur „das Spiegelbild der gelungensten Exemplare ihrer eigenen Kaste" sehen (V 114); sogar ein Zusammenleben von zwei Kasten, einer vornehmeren, mächtigeren und einer weniger vornehmen, ist bei den olympischen Göttern möglich (V 111). Auch die mensch-

lichen Leidenschaften und Schwächen gehören zum Charakter der Götter.

Die griechischen Götter sind die Wiederspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen (I 1.3), in denen das Tier im Menschen sich vergöttlicht fühlt. „Diese Griechen haben sich die längste Zeit ihrer Götter bedient, um sich das „schlechte Gewissen" vom Leibe zu halten, um ihrer Freiheit der Seele froh bleiben zu dürfen". Die Götter waren damals dafür da, das Schlimme im Menschen bis zu einem gewissen Grade zu rechtfertigen, sie dienten als Ursachen des Bösen — „damals nahmen sie nicht die Strafe auf sich, sondern, wie es vornehmer ist, die Schuld" (X 2.23). Diese menschliche Freisinnigkeit steht in einem eigentümlichen Gegensatz zum religiösen Empfinden anderer Völker.

Die Juden sahen sich als Knechte ihres Gottes, und die italischen Völker, welche „eine rechte Bauern-Religion" hatten, lebten „mit fortwährender Aengstlichkeit gegen böse und launische Machtinhaber und Quälgeister" (V 114). Wo die olympischen Götter zurücktraten, da war auch das griechische Leben düsterer und ängstlicher. Mit dem politischen Umsturz durch das Christentum veränderten sich auch die religiösen Vorstellungen. Ehemals stellte Gott die Stärke eines Volkes, „alles Aggressive und Machtdurstige aus der Seele eines Volkes" dar. Das Christentum aber führte den „guten" Gott ein. Tatsächlich gibt es keine andere Alternative für Götter; „entweder sind sie der Wille zur Macht — und so lange werden sie Volksgötter sein —, oder aber die Ohnmacht zur Macht — und dann werden sie notwendig gut" (XIII 16).

Es handelte sich beim Christentum, wie bei allen großen Religionen, in der Hauptsache um „die Bekämpfung einer gewissen zur Epidemie gewordenen Müdigkeit und Schwere" (X 3. 17). Wenn ein Volk zugrunde geht, „wenn es den Glauben an Zukunft, seine Hoffnung auf Freiheit endgültig schwinden fühlt; wenn ihm die Unterwerfung als erste Nützlichkeit, die Tugenden der Unterworfenen als Erhaltungsbedingungen ins Bewußtsein treten, dann muß sich auch sein Gott verändern. Er wird jetzt Duckmäuser, furchtsam, bescheiden, rät zum „Frieden der Seele", zum Nicht-mehr-hassen, zur Nachsicht, zur „Liebe" selbst gegen Freund und Feind. Er moralisiert beständig, er kriecht in die Höhle jeder Privattugend, wird Gott für jedermann, wird Privatmann, wird Kosmopolit" (XIII 16).

Die Beziehungen der Gegenwärtigen zu ihren Vorfahren können als eine Art „Verhältnis des Schuldners zu seinem Gläubiger" betrachtet werden (X 2. 19). Je mehr ein Geschlecht an Macht zunimmt, je siegreicher, unabhängiger, geehrter, gefürchteter es dasteht, um so mehr nimmt die Ehrfucht und Furcht vor seinen

Ahnherren und deren Macht zu. Damit steigert sich das Schuldbewußtsein. Und jeder Schritt zur Entartung, Verkümmerung und Auflösung des Geschlechts vermindert auch das Ansehen und die Furcht vor dem Geist seines Begründers. Wenn man diese Art Logik zu Ende denkt: so müssen schließlich die Ahnherren der mächtigsten Geschlechter durch die wachsende Furcht und Pietät ins Ungeheure und in das „Dunkel einer göttlichen Unheimlichkeit und Unvorstellbarkeit" wachsen: — „Der Ahnherr wird zuletzt notwendig in einen Gott transfiguriert" (X. 2. 19). Vielleicht ist hier der Ursprung der Götter zu suchen.

„Die ganze Geschichte des ethnischen Kämpfens, Siegens, Sichversöhnens, Sichverschmelzens, alles, was der endgültigen Rangordnung aller Volkselemente in jeder großen Rassen-Synthesis vorangeht, spiegelt sich in dem Genealogien-Wirrwarr ihrer Götter, in den Sagen von deren Kämpfen, Siegen und Versöhnungen ab; der Fortgang zu Universal-Reichen ist immer auch der Fortgang zu Universal-Gottheiten, der Despotismus mit seiner Ueberwältigung des unabhängigen Adels bahnt immer auch irgendwie welchem Monotheismus den Weg. Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht" (X. 2. 20). Das Schuldigkeitsverhältnis der vornehmen Rassen kommt aus einer überströmenden D a n k b a r k e i t (XIII 16), sie wollen die vornehmen Eigenschaften ihrer Ahnherren (Heroen, Götter) „mit Zins zurückgeben"; während in der Religion der niederen Rassen, die infolge ihrer Schwächlichkeit und Aengstlichkeit unsicherer sind als jene, die F u r c h t das Dankbarkeitsempfinden bei weitem überwuchert (IX 49).

Es gibt auch soziologische Unterschiede in der religiösen-metaphysischen Interpretation der Wirklichkeit: die niederen Rassen glauben an eine Welt der Zwecke, während die vornehmen Schichten in stärkerem Maße an das Reich des Zufalls, des „Unvernünftigen" glauben.

„Die Griechen nannten dies Reich des Unberechenbaren und der erhabenen ewigen Borniertheit Moira und stellten es als den Horizont um ihre Götter, über den sie weder hinaus wirken, noch -sehen können: mit jenem heimlichen Trotz gegen die Götter, welcher bei mehreren Völkern sich vorfindet, in der Gestalt, daß man sie zwar anbetet, aber einen letzten Trumpf gegen sie in der Hand behält, z. B. wenn man als Inder oder Perser sie sich abhängig vom Opfer der Sterblichen denkt, so daß die Sterblichen

schlimmstenfalls die Götter hungern oder verhungern lassen können; oder wenn man, wie der harte, melancholische Skandinavier, mit der Vorstellung einer einstmaligen „Götter-Dämmerung sich den Genuß der stillen Rache schafft, zum Entgelt für die beständige Furcht, welche seine bösen Götter ihm machen (VI 130). Anders aber das Christentum, welches das „Paradoxum" wagte: die Welt des blinden Zufalls sei ein von Gott gesetzter Zweck.

Seit in Griechenland die niederen Stände und damit das Leiden an der Wirklichkeit (woraus sich die Teleologie erklärt) überhand nahmen, verfielen auch die alten Götter der vornehmen Griechen dem Untergang. Man hatte von nun an neue Gottheiten nötig, weil die ehemaligen Götter nicht mehr zu trösten verstanden (VI 424).

„Die Mäßigkeit und erreichte Humanität zeigt sich exakt in der Vermenschlichung der Götter: die Griechen der stärksten Zeit, die vor sich selber keine Furcht hatten, sondern Glück an sich hatten, näherten ihre Götter an alle ihre Affekte. — Die Vergeistigung der Gottes-Idee ist deshalb fern davon, einen Fortschritt zu bedeuten" (XV 573). Sie hat die Abstraktion der Natur mit sich gebracht und sich damit in den Gegensatz zu den Trieben und Leidenschaften gestellt. Für diese hatten die Juden und der Apostel Paulus nur einen „bösen Blick", sie sahen bloß das „Schmutzige" an ihnen; während die Griechen die Leidenschaften „geliebt, gehoben, vergoldet und vergöttlicht" haben (VII 139). Eine wirkliche Untat galt nicht als „Sünde", sondern als „Torheit", „Unverstand", ein wenig „Störung im Kopfe", woran oft betörende Götter als schuldig angesehen wurden (X 2. 23). — Das Wort „Sünde" enthält einen herrschaftlich-absoluten Charakter: es hat nur einen Sinn im Hinblick auf eine richterliche Gewalt; dagegen weist die „Torheit" einen fatalistischen Zug auf, der Mensch hält sich für seine notwendig begangene Untat für unverantwortlich, d. h. er ehrt in sich seine Individualität in einem höheren Maße als der „Sünder".

Der Polytheismus zeigte gerade darin seinen Nutzen, daß er der individuellen Persönlichkeit mehr Rechnung trug. In ihm lag die „Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen" vorgebildet. Der unangenehmen Normierung des Menschen durch Sitte und Gesetz entging die Person, indem sie reichlich Ersatz für die Befriedigung ihrer persönlichen Wünsche in der Religion fand:

mit den vielen Göttern und dämonischen Wesen, die eine mannigfaltige Nuancierung der menschlichen Leidenschaften zuließen, war auch eine Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit der einzelnen Person gegeben (vgl. oben S. 29). „Die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbaren".

„Der Monotheismus dagegen, diese starre Konsequenz der Lehre von einem Normalmenschen — also der

Glaube an einen Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter gibt — war vielleicht die größte Gefahr der bisherigen Menschheit:

da drohte ihr jener vorzeitige Stillstand, welchen, soweit wir sehen können, die meisten andern Tiergattungen schon längst erreicht haben; als welche alle an ein Normaltier und Ideal in ihrer Gattung glauben und die Sittlichkeit der Sitte sich endgültig in Fleisch und Blut übersetzt haben" (VII 143).

Im Polytheismus liegt die Kraft, „sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer neue und noch eigenere: so daß es für den Menschen allein unter allen Tieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven gibt".

Der Aberglaube steht dem Polytheismus noch am nächsten und erscheint deswegen als ein „Fortschritt gegen den Glauben und als Zeichen dafür, daß der Intellekt unabhängiger wird und sein Recht haben will". Der Abergläubische ist, verglichen mit dem Gläubigen, immer mehr „Person" als dieser, und „eine abergläubische Gesellschaft wird eine solche sein, in der es schon viele Individuen und Lust am Individuellen gibt" (VII 23).

Auf ähnliche Art darf man auch dort auf eine höhere Kultur schließen, wo eine Reformation mißlingt und nur Sekten sich bilden. Solche „Religionsstifter-Seelen" wie Pythagoras, Plato und Empedokles brachten es nicht weiter als bis zur Sektenbildung. „Je allgemeiner und unbedingter ein einzelner oder der Gedanke eines einzelnen wirken kann, um so gleichartiger und um so niedriger muß die Masse sein, auf die da gewirkt wird; während Gegenbestrebungen innere Gegenbedürfnisse verraten, welche auch sich befriedigen und durchsetzen wollen" (VII 149).

Sehr eng sind die Beziehungen zwischen Religion und Staat. Eine absolute vormundschaftliche Regierung tritt notwendig für die Erhaltung der Religion ein, weil mit der Hilfe der Religion, besonders in Zeiten der Not, die Masse leichter beherrscht werden kann. Sobald sich aber demokratische Bestrebungen durchsetzen, behandelt man die Religion als „Privatsache", d. h. sie wird dem Gewissen und der Gewohnheit eines jeden einzelnen überantwortet. Wenn sie abzusterben beginnt, dann wird auch die Grundlage des Staates erschüttert. „Der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprungs: schwin-

det die Religion, so wird der Staat unvermeidlich seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken. Die Souveränität des Volkes, in der Nähe gesehen, dient dazu, auch den letzten Zauber und Aberglauben auf dem Gebiete dieser Empfindungen zu verscheuchen; die moderne Demokratie ist die historische Form vom Verfall des Staates" (V 472) [17]).

Zu den décadence-Erscheinungen gehören die beiden großen „Müdigkeitsreligionen": der Buddhismus und das Christentum.

Sie haben ihren Entstehungsgrund in einer ungeheuren Erkrankung des Willens gehabt: „beide Religionen waren Lehrerinnen des Fanatismus in Zeiten der Willenserschlaffung und boten damit Unzähligen einen Halt, eine neue Möglichkeit, zu wollen, einen Genuß am Wollen. Der Fanatismus ist nämlich die einzige „Willensstärke", zu der auch die Schwachen und Unsicheren gebracht werden können, als eine Art Hypnotisierung des ganzen sinnlich, intellektuellen Systems zugunsten der überreichlichen Ernährung (Hypertrophie) eines einzelnen Gesichts- und Gefühlspunktes, der nunmehr dominiert — der Christ nennt ihn seinen Glauben" (VII 347). Aber beide Religionen müssen scharf auseinandergehalten werden: der Buddhismus stammt aus den obersten Kasten, er ist vornehmer Herkunft, voll geistiger Liebe, erhaben über Bitterkeit, Enttäuschung, Ranküne, philosophischem Raffinement (XV 154) und „hundertmal realistischer als das Christentum" (XIII 20); „er sagt nicht mehr „Kampf gegen die Sünde", sondern ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, „Kampf gegen das Leiden" und steht „jenseits von Gut und Böse".

Die buddhistische Religion beruht auf zwei physiologischen Tatsachen: einmal auf einer übergroßen „Reizbarkeit der Sensibilität, welche sich als raffinierte Schmerzfähigkeit ausdrückt", sodann auf einer Uebergeistigung, einem allzulangen „Leben in Begriffen und logischen Prozeduren, unter dem der Person-Instinkt zum Vorteil des „Unpersönlichen" Schaden genommen hat. — Auf Grund dieser physiologischen Bedingungen ist eine Depression entstanden: gegen diese geht Buddha hygienisch vor" (XIII 20).

Der Buddhismus ist Ende, „Sonnenuntergangsglut", einer vornehmen Herrenrasse, deren einstmals kriegerische Instinkte verkümmert sind, er ist eine Religion für „späte Menschen, für gütige, sanfte, übergeistig gewordene Rassen[18]),

[17]) Hierin sieht Nietzsche die Mission der Demokratie.

[18]) Im heutigen Deutschland zeigen erstaunlich viele Menschen des vornehmeren Bürgertums reges Interesse für buddhistische Bestrebungen. — M. Adler hält die abendländische Teilnahme am Buddhismus für eine Ideologie des im Niedergang befindlichen Bürgertums. Vgl. „Wissenschaft und soziale Struktur" in den Verhandlungen des 4. deutschen Soziologentages, Tübingen 1925, S. 206 f.

die zu leicht Schmerz empfinden — Europa ist noch lange nicht reif für ihn —: er ist eine Rückführung derselben zu Frieden und Heiterkeit, zu Diät im Geistigen, zu einer gewissen Abhärtung im Leiblichen" (XIII 22).

Dagegen drückt das Christentum nicht den Niedergang einer Rasse aus, sondern den Aufstieg einer „Degenereszenz-Bewegung aus Abfalls- und Ausschuß-Elementen aller Art"; es ist „von Anfang an eine Aggregat-Bildung aus sich zusammendrängenden und sich suchenden Krankheitsgebilden" und ist deshalb „n i c h t national, n i c h t rassebedingt":

es wendet sich an die „Enterbten von überall"; es ist voll Haß gegen das „Wohlgeratene" der Begabten, der Gelehrten, Geistig-Unabhängigen (XV 154); es möchte alle vornehmen Menschen in die despotische Abhängigkeit von einer transzendenten Offenbarung bringen und eine „andere Welt", das Jenseits, als d i e wahre Welt gelten lassen.

Aber überall, wo eine „andere Welt", die Hoffnung auf „ein besseres Leben" angesetzt wird, darf man auf den Instinkt der Lebensmüdigkeit schließen. „Ein Volk, das auf sich stolz ist, das im Aufgange des Lebens ist, denkt das Anders-sein immer als Niedriger-, Wertloser-sein; es betrachtet die fremde, die unbekannte Welt als seinen Feind, als seinen Gegensatz, es fühlt sich ohne Neugierde, in voller Ablehnung gegen das Fremde . . . Ein Volk würde nicht zugeben, daß ein anderes Volk das ‚wahre Volk' wäre," (XV 586 C).

Philosophie, Wissenschaft, Stände-Logik.

Damit, daß die absolute Geistigkeit als höchster Wert in der Güterordnung angesetzt wird, ist nicht nur ein Umschwung in der Lebenseinstellung, sondern vor allem eine Umschichtung in der Gesellschaft zum Ausdruck gebracht. Mittels der „Erfindung vom reinen Geist" hat sich ein neuer Stand zur Herrschaft emporgearbeitet: der Priesterstand und mit ihm die Herde. Diese Herrschaft verleiht dem philosophischen Denken das neue Gepräge.

Das ganze Schwergewicht des Lebens auf das Denken zu verlegen, die ganze Vitalität gleichsam in ein geistiges Ventil zu leiten, — das kann nur in einer sozialen Notlage seine Ursache haben. Wohl ist das Denken unableitbar, ebenso die Empfindungen: „aber damit ist es noch lange nicht als ursprünglich oder „an sich seiend" bewiesen!" (XV 574).

Hinter dem Glauben an die absolute Geistigkeit, d. i. seit der Höchstbewertung des Bewußtseins, wirken die Instinkte der décadence, die durch die Moralisten über die

Instinkt-Moral und das Instinkt-Erkennen starker Rassen und Zeiten Herr geworden sind (XV 423). Die Moralisten haben aus dem Instinkt der Selbsterhaltung den Wertakzent des Lebens auf das Denken verlegt: man hält für wahr, für wertvoll, was der Erhaltung der Gattung frommt (XV 583). „Der Kampf der Systeme, samt dem der erkenntnistheoretischen Skrupel, ist ein Kampf ganz bestimmter Instinkte (Formen der Vitalität, des Niedergangs, der Stände, der Rassen usw.)" (XV 423).

Dasselbe gilt für die Wissenschaft; auch sie ruht auf dem gleichen Boden wie das asketische Ideal: eine gewisse Verarmung des Lebens ist hier wie dort die Voraussetzung. „Man sehe sich die Zeiten eines Volkes an, in denen der Gelehrte in den Vordergrund tritt: es sind Zeiten der Ermüdung, oft des Abends, des Niederganges, — die überströmende Kraft, die Lebensgewißheit, die Zukunftsgewißheit sind dahin" (X 3. 25.).

Das Erscheinen des wissenschaftlichen Menschen ist aber nicht nur ein Zeichen einer gewissen Eindämmung und „Niveau-Erniedrigung" des Lebens, es ist andererseits auch ein Ausdruck der Verstärkung, Strenge, Härte, Willenskraft (XV 816).

Die gesunden und kraftvollen Herdennaturen bringen ihre geistigen Fähigkeiten in der positiven Wissenschaft zum Ausdruck. Die positive Wissenschaft wird aus Gründen der Sicherheit bevorzugt, vor allem auch weil sie für Laien am leichtesten verständlich ist und der machinalen Denkweise der Sklavennaturen am ehesten entgegenkommt.

Wo sich demokratische Bestrebungen geltend machen, dort besteht die stärkere Hinneigung zur Wissenschaftlichkeit. „Die Unabhängigkeits-Erklärung des wissenschaftlichen Menschen, seine Emanzipation von der Philosophie, ist eine der feineren Nachwirkungen des demokratischen Wesens" (IX 204).

Mit der Heraufkunft der Demokratie hat sich ein starker Wandel auch im ständischen Denken vollzogen:

In allen abhängigen Volksschichten war der gemeine Mensch einst das, was er galt, und gar nicht daran gewöhnt, Werte selbst anzusetzen; er maß sich keinen andern Wert bei, als seine Herren ihm beimaßen. Erst mit dem Heraufkommen der demokratischen Ordnung legen die Menschen allmählich s i c h s e l b s t von sich aus einen Wert bei und werden mehr ermutigt, von sich „gut" zu denken (IX 261).

Während in der demokratischen Ordnung sämtliche Sitten milder werden (die menschlichen Beziehungen nehmen einen „Kompromiß"-Charakter an), ist für jede aristokratische Moral die Unduldsamkeit typisch: Unduldsamkeit in der Erziehung der Jugend,

in der Verfügung über die Weiber, in den Ehesitten, im Verhältnis von alt und jung, in den Strafgesetzen (IX 262). Ebenso typisch ist für die Denkweise der Mächtigen: „der Glaube und das Vorurteil zugunsten der Vorfahren und zu ungunsten der Kommenden" (IX 260); dagegen richten die Unterdrückten ihre Hoffnung auf die Zukunft und sehen die Vergangenheit in den schwärzesten Farben.

Nietzsche bezeichnet die Denkweise der aufwärtsstrebenden, niederen Volksschichten als „Optimismus" und findet diesen hinter den Formeln „Fortschritt", „Vervollkommnung", „Darwinismus" u. a. Weiter folgert er, daß auch Wissenschaft und Logik ihrem Wesen nach Optimismus seien. Es ist also das Moment der Entwicklungstendenz, welches die Eigenart dieser ständischen Denkweise ausmacht. Dazu ist auch die Teleologie und die Dialektik zu rechnen. Nietzsche sagt z. B. von der Dialektik, daß sie nur eine Notwehr sein könne:

„Man muß in der Not sein, man muß sein Recht zu erzwingen haben: eher macht man keinen Gebrauch von ihr. Die Juden waren deshalb Dialektiker, Reineke Fuchs war es, Sokrates war es". Man kann mit diesem Werkzeug tyrannisieren und hilflos machen, während man selber „kalte, triumphierende Vernünftigkeit" bleibt (XV 431).

Die Dialektik erweist sich als eine besondere „Kampfwaffe" erst in der metaphysischen Uebertragung des 19. Jahrhunderts (bei Hegel verwendet sie das aufwärtsstrebende Bürgertum; bei Marx das Proletariat). Hier wird der Sieg geradezu mit fatalistischer Notwendigkeit in Aussicht gestellt.

Dagegen pessimistische Weltanschauungen tauchen gewöhnlich dann auf, wenn die führenden Schichten sich nicht mehr auf ihre Instinkte verlassen können und in ihrem Machtbewußtsein sich nicht mehr sicher fühlen, oder „wenn in entscheidender und plötzlicher Weise lang voneinander abgetrennte Rassen oder Stände sich kreuzen" (IX 208), wodurch Nervenschwäche, Willenslähmung und Skepsis eintreten.

Z. B. ist der Pessimismus des 19. Jahrhunderts wesentlich die „Folge einer unsinnig plötzlichen Ständemischung" (X 3. 17). Ein solches „physiologisches Hemmungsgefühl" kann außer den erwähnten Ursachen noch bedingt sein durch eine fehlerhafte Emigration — „eine Rasse in ein Klima geraten, für das ihre Anpassungskraft nicht ausreicht (der Fall der Inder in Indien)"; oder die Nachwirkung von Alter und Ermüdung der Rasse (Pariser Pessimismus von 1850 an); oder einer falschen Diät oder einer Blutverderbnis.

Werturteile über das Leben — optimistische und pessimistische Urteile — können niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome — „an sich sind solche Urteile Dummheiten (XII 2. 2). Um überhaupt das Problem vom Wert des Lebens anrühren zu dürfen, müßte man eine Stelle außerhalb des Lebens haben, und andererseits es so gut kennen, wie sämtliche Menschen, die es je gelebt haben.

„Hinter den höchsten Werturteilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen Mißverständnisse der leiblichen Beschaffenheit verborgen, sei es von einzelnen, sei es von Ständen oder ganzen Rassen" (VII Vorw.).

Schlußbemerkung.

Nietzsches Wissens- und Gesellschaftssoziologie ist durch eine Menge Faktoren gekennzeichnet, die teils parallel nebeneinander verlaufen, teils sich schneiden und ineinander übergehen, sodaß eine einzelne Faktorenreihe niemals als eine in sich geschlossene Einheit betrachtet werden kann. Wir haben da ein soziologisches Schema mit den allgemeinen Grundtypen: höhere Rassen, niedere Rassen (bzw. Schichten), die zunächst in ihrer Eigenart psychologisch und biologisch bestimmt werden; sodann werden diese Grundtypen im Ablauf der Zeit dargestellt. Das heißt also: es sind zum mindesten drei Betrachtungsarten, die in enger Kooperation miteinander verknüpft sind, nämlich: die soziologische, anthropologische (= psychologische und biologische) und historische Betrachtung. Unter diesen Gesichtspunkten vollzieht sich auch die Relativierung des subjektiven und objektiven Geistes — was ja die Aufgabe von Nietzsches Wissenssoziologie ist. Diese Relativierung wurde als eine Beziehung zwischen „Unterbau" und „Ueberbau" dargestellt; aber eine solche Gliederung ist, im Grunde genommen, zu grob, um das Thema systematisch ganz zu erschöpfen[19]). Wenn jedoch Nietzsches fluktuierende Gedankenwelt in einem System kurz erfaßt werden soll, so muß dieses möglichst weit und allgemein gehalten sein, damit die methodologische Mannigfaltigkeit in Nietzsches Lehre nicht eingeengt wird. Zweifellos

[19]) Zur eingehenden formalen Behandlung vgl. die wissenssoziol. Prinzipienlehre von A. v. Schelting: Zum Streit um die Wissenssoziologie I. Teil Archiv f. S. u. S. Bd. 62; M. Scheler: D. Wissensformen u. d. Gesellschaft I. Teil; K. Mannheim: Probleme einer Soziologie d. W. Archiv f. S. u. S. Bd. 53.

kommt dabei das Wesen des Ueberbaues, d. h. Eigengesetzlichkeit und Eigenart des Geistes, zu kurz. Aber Nietzsche hat dem Geist, obwohl er ihn naturalisiert und depraviert, doch eine hohe Bedeutung zugeschrieben, was aus dem Zarathustra und andern Werken durch viele Stellen belegt werden kann. Damit streifen wir noch einmal das Problem der Wertrelativität, um es im Zusammenhang kurz darzulegen.

An welcher Wertskala werden die Völker und ihre Kultur gemessen? — Für Scheler liegt der Wert einer Epoche in ihrer Teilnahme an der kosmopolitischen Erfüllung des „ewigen, objektiven Logos“[20]), d. h. er sieht die Entwicklung auf die Vollendung eines überzeitlichen und einheitlichen Wahrheitssystems zuzusteuern, ein Zeichen, daß für ihn die geistigen Werte als die obersten Werte gelten. Nietzsche aber wendet seinen Blick, gemäß seiner Immanenz-Einstellung, nach der entgegengesetzten Seite: er mißt die Völker am Idealzustand der Vitalität. Von hier aus wird es verständlich, daß er ganze Epochen negativ bewertet. Für ihn sind also nicht die geistigen Faktorene einer Kultur maßgebend, sondern eine Potenz, die hinter den Geist-Faktoren wirkt: diese Potenz ist aber nicht die ungeschlachte Körperschaft, wie sie so oft von oberflächlichen Interpreten hervorgehoben wird, — man möge sie vielmehr „Seele“ oder „Charakter“ nennen, wir haben sie im Sinne Nietzsches als „Instinkt“ bezeichnet. Nach der Eigentümlichkeit der Instinktstruktur richtet sich die Eigenart des Geistes; dies ist zu berücksichtigen bei der Betrachtung der Völker und deren Kulturen.

Jener unbedingte Wille zur hohen Zucht ist eine besondere Charaktereigenschaft der vornehmen Menschen und Rassen, sodaß wir sagen können, dieser Wille bekommt nicht durch einen logischen Imperativ von außen seinen Antrieb, sondern auch er hat seine Wurzel im Instinkt (IX 188). Da nun einmal die Kulturentwicklung nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, muß auch der vornehme Mensch sich mit dem modernen Leben auseinandersetzen; und dies ist nur möglich, wenn er aus seinen instinktiven Qualitäten heraus auch eine hohe Geistigkeit entwickelt, wenn sein unbedingter Wille die geistige Zucht fordert.

„Seelengröße nicht zu trennen von geistiger Größe. Denn sie involviert Unabhängigkeit: aber ohne geistige Größe soll dies nicht erlaubt sein, sie richtet Unfug an, selbst durch Wohltun-wollen und „Gerechtigkeit“-üben. Die geringen Geister haben zu gehorchen, — können also nicht Größe haben“ (XV 984).

---

[20]) Vgl. M. Scheler a.a.O. S. 14.

LEBENSLAUF.

Als Sohn des Kaufmanns Karl Heinzmann und seiner Ehefrau Frieda, geb. Hirth, wurde ich, Gustav Adolf Heinzmann, am 24. 3. 1906 in Villingen in Schw. geboren. Daselbst besuchte ich das Realgymnasium, an welcher Anstalt ich auch im Frühjahr 1926 die Reifeprüfung ablegte. Ostern desselben Jahres ließ ich mich an der Universität zu Frankfurt a. M. immatrikulieren, um Philosophie, Musikwissenschaft und Geschichte zu studieren. Seit Herbst 1928 studierte ich an der Universität zu Berlin.

Meine akademischen Lehrer in Berlin waren die Herren Professoren: Breysig, Dessoir, N. Hartmann, K. Hildebrand, v. Hornbostel, H. Maier, Meinecke, H. J.Moser, Oncken, Schering, Spranger, Sombart, Stählin, K. Stumpf, Vierkandt, J. Wolf. Meine Lehrer in Frankfurt a. M. waren die Herren Professoren: Bauer, Burckhardt, Cornelius, Hasse, Heinemann, Küntzel, Fr. Oppenheimer, Platzhoff, G. Salomon, M. Scheler. Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet.

Gustav Heinzmann.